

Dieses Dokument ist eine Zweitveröffentlichung (Verlagsversion) /

This is a self-archiving document (published version):

Matthias Klinghardt

**Himmlische Körper. Hintergrund und argumentative Funktion von
1Kor 15,40f**

Erstveröffentlichung in / First published in:

*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 2015, 106(2), S. 216– 244 [Zugriff am:
30.01.2020]. De Gruyter. ISSN 1613-009X*

DOI: <https://doi.org/10.1515/znw-2015-0014>

Diese Version ist verfügbar / This version is available on:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-385685>

„Dieser Beitrag ist mit Zustimmung des Rechteinhabers aufgrund einer (DFGgeförderten) Allianz- bzw. Nationallizenz frei zugänglich.“

This publication is openly accessible with the permission of the copyright owner. The permission is granted within a nationwide license, supported by the German Research Foundation (abbr. in German DFG).
www.nationallizenzen.de/

Matthias Klinghardt

Himmlische Körper. Hintergrund und argumentative Funktion von 1Kor 15,40f

Abstract: The coherent semantics of the sowing imagery (1Kor 15,36–44) suggest that heavenly bodies (v. 40–41) emerge from a process of body transformation, analogous to plants and animate beings (v. 37–39). The idea that the deceased are transformed into stars and thereby obtain a particular form of existence is widely attested in the mythography and in epitaphs of antiquity. In contrast to pagan conceptions about the dead permanently returning into celestial spheres, the heavenly bodies according to Paul represent a postmortem, albeit a pre-resurrection, stage in the development of human bodies. Accordingly, the heavenly body represents an intermediary ontological mode between the animated body of earthly creatures and the spiritual body of resurrection.

DOI 10.1515/znw-2015-0014

Im zweiten Teil seiner umfangreichen Widerlegung der Auferstehungsleugner in 1Kor 15 geht Paulus auf die Frage ein, *wie Tote erweckt werden*, und das heißt: *mit was für einem Körper* (ποιῶ σώματι) sie kommen (15,35), wenn es denn, wie er zuvor (15,1–34) gezeigt hat, Auferstehung gibt. Der erste und grundlegende Abschnitt dieser Ausführung (15,36–44), dessen Zusammengehörigkeit durch die gemeinsame Saatmetaphorik (Vv. 36 f.42b–44) sichergestellt ist, ist zweigeteilt: Die Vv. 36–41 entfalten eine naturkundliche Analogie, der eine explizite Anwendung folgt: *so auch die Auferstehung der Toten* (V. 42). Auf den ersten Blick scheint das Argument klar: Grundlegend ist der Prozess des Gestaltwandels vom Samenkorn, das nicht lebendig wird, wenn es nicht stirbt (V. 36), hin zur Pflanze als dem daraus entstehenden Körper (τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον, V. 37), sodass gilt: Gott gibt dem Samen einen Körper, wie er es wollte, und zwar jedem Samen seinen eigenen Körper (V. 38). In diesem Fall muss man verstehen, dass Gott den Samen bereits bei der Schöpfung die arteigenen Körper der daraus hervorgehenden Pflanzen eingeschrieben hat. Nach verbreiteter Ansicht hat Paulus diese Unterscheidung von Vor- und Endgestalt dann verallgemeinert und auf die Lebewesen übertragen, die sich hinsichtlich ihrer σὰρξ unterscheiden

Matthias Klinghardt: Institut für Evangelische Theologie, TU Dresden, D–01062 Dresden; matthias.klinghardt@tu-dresden.de

(V. 39).¹ Allerdings scheint dann die Weiterführung in V. 40 f nicht mehr zu dieser Deutung zu passen:

⁴⁰ Es gibt himmlische Körper und irdische Körper. Aber anders (ἐτέρα) ist die Herrlichkeit (δόξα) der himmlischen Körper, anders die der irdischen. ⁴¹ Anders (ἄλλῃ) ist die Herrlichkeit der Sonne, und anders die Herrlichkeit des Mondes und anders die Herrlichkeit der Sterne; denn ein Stern unterscheidet sich vom anderen in seiner Herrlichkeit.

Wenn gilt: „Die Himmelskörper pflanzen sich nicht fort, sondern Gott hat ihnen ihren Leib bei der Schöpfung ein für alle Mal und nicht über Samen gegeben,“² dann setzen die Vv. 40 f die zuvor begonnene Kette der Beispiele für den Gestaltwandel von Körpern bei Pflanzen (V. 38) und Lebewesen (V. 39) gerade *nicht* fort. Aus diesem Grund wird die stark betonte Unterschiedenheit³ – zwischen Same und Pflanze, zwischen den verschiedenen Arten von σάρξ bei Lebewesen und unterschiedlichen Graden von δόξα bei Himmelskörpern – in der Regel nicht auf den Unterschied zwischen Vor- und Endgestalt (also auf verschiedene Stadien eines Prozesses) bezogen, sondern auf die unendliche Vielfalt des göttlichen Schöpfungshandelns.⁴ Paulus hätte den korinthischen Auferstehungszweiflern dann die Behauptung entgegengehalten, dass Gott als Schöpfer beliebige (V. 38) Körper – und deswegen eben auch Auferstehungskörper – erschaffen kann.⁵ Selbst wenn

1 Nicht zum ersten Mal, aber mit mustergültiger Klarheit vorgetragen von Chr. Burchard, 1 Korinther 15,39–41, in: ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments (WUNT 107), Tübingen 1998, 203–228 (zuerst in ZNW 75 [1984] 233–258). Diese Verallgemeinerung von V. 38 sei begründet, „denn wieso gilt von Menschen, was von Pflanzen gilt? Weil in allen Bereichen der Schöpfung die Geschöpfe verschieden sind, also überall ἐκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα gilt“ (207). – Ich verzichte auf eine Auseinandersetzung mit der reichhaltigen Forschungsliteratur, die in den wesentlichen Punkten in einer Differenzmarkierung bestanden hätte.

2 Burchard, 1 Korinther 15,39–41 (s. Anm. 1), 207.

3 Allein in den drei Vv. 39–41 siebenmal ἄλλος, zweimal ἕτερος, einmal διαφέρει!

4 Am deutlichsten bei C. Janssen, Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1Kor 15, Gütersloh 2005, 147–183, die ihre Interpretation von 15,39–41 unter die Überschrift „Lob der Schöpfung“ stellt: Paulus gehe es „in seiner Argumentation ab V. 36 nicht zuerst um die Beschreibung einer individuellen somatischen Fortexistenz nach dem physischen Tod, sondern um das Handeln Gottes in Schöpfung und Geschichte und die Frage nach der Zuverlässigkeit der Verheißungen in der Gegenwart“ (182). Vgl. auch W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther IV (EKK VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 288 f, sowie A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000, der in den Vv. 38–40 drei voneinander unterschiedene „Erfahrungsbereiche“ ausmacht, deren Zusammenstellung dann nur noch als Begründung geschöpflicher Vielfalt verständlich sei (357 f).

5 Eine wesentliche Implikation dieser Interpretation besteht darin, dass die Auferstehung ganz wesentlich als Neuschöpfung versteht, so dass der Auferstehungskörper, „bloßsch gesprochen, überhaupt noch unvorhanden“ ist (Burchard, 1 Korinther 15,39–41 [s. Anm. 1], 206).

man unterstellt, dass den Korinthern gar nicht bewusst gewesen sein musste, dass sie mit ihrer Auferstehungsleugnung auch die Schöpfungsmächtigkeit Gottes in Frage stellten, wäre die schlichte Behauptung „Wenn der Schöpfer beliebige Arten von Körpern erschaffen kann, kann er auch Auferstehung!“ keine sehr überzeugende Antwort auf die möglicherweise gut begründeten Zweifel. Obwohl die Apologeten seit dem 2. Jh. in diesem Zusammenhang wiederholt auf Gottes schöpferische Omnipotenz verwiesen haben,⁶ ist die argumentative Schwäche dieser Behauptung nicht verborgen geblieben.⁷

Gegen diese schöpfungstheologische Interpretation spricht zunächst, dass die Ausführungen über die himmlischen Körper und ihren unterschiedlichen Glanz gerahmt sind durch die Betonung eines *prozesshaften Gestaltwandels*: Dem Wachstumsprozess vom Samen zur Pflanze (V. 36f) entspricht die vierfache Abfolge in V. 42–44 (σπείρεται ... ἐγείρεται). Hätte Paulus mit den Vv. 39–41 nur betonen wollen, dass Gott in der Lage ist, beliebige Körper zu erschaffen, hätte er seine eigene Argumentation unterbrochen.⁸ Dass er ihr auch die entscheidende Spitze genommen hätte, soll im Folgenden gezeigt werden. Zwar scheint von Gen 1 her unverrückbar festzustehen, dass Sonne, Mond und Sterne schon von Anbeginn der Schöpfung unveränderlich am Himmel existieren, aber diese Sicht muss Paulus ja keineswegs geteilt haben: Was wäre, wenn er für Himmelskörper tatsächlich einen *Entstehungsprozess* annähme, der dem von Pflanzen, Tieren und Menschen entspricht? Und welche Auswirkungen hätte dies für die gesamte Argumentation ab V. 36 und für das Verständnis von Auferstehung? Die folgenden Überlegungen entfalten diese These und ihre Implikationen. Dabei besteht die Hauptaufgabe darin, schrittweise die unterschiedlichen Aspekte zu rekonstruieren, die den kulturellen und wissenschaftlichen Hintergrund der paulinischen Argumentation bilden (I.–IV.). Diese Rekonstruktion hat dann Konsequenzen für das Verständnis der paulinischen Argumentation und für ihre theologischen Implikationen (V.).

⁶ Vgl. Athenagoras, *De resurr.* 9 (Gott hat sowohl den Willen als auch die Macht, „einen entseelten oder auch schon verwesten Leib wieder aufzuwecken“); Irenaeus, *Adv. Haer.* 5,3,2f; Tertulian, *De resurr. carn.* 57,11.

⁷ Vgl. etwa Origenes, *Cels.* 5,14: „Welcher Körper kann nämlich nach seiner völligen Verwesung (πάντῃ διαφθαρέν) wieder zur ursprünglichen Natur zurückkehren und zu jener ersten Konstitution, die er vor seiner Auflösung besaß? In Ermangelung einer Antwort flüchten sie sich in die absurdeste Ausrede: Für Gott ist alles möglich“ (896,25–898,10 Fiedrowicz/Barthold, FC 50, Freiburg/Breisgau 2011/12). Dass weder Kelsos' Vorwurf (Rückkehr des zerstörten Leibes zu seiner ursprünglichen Beschaffenheit) noch die Apologeten (Gott kann alles) die paulinische Position wirklich treffen, hebt das Ungenügen dieses Arguments nicht wirklich auf.

⁸ Daher fragt Burchard zu Recht: „Warum so viel Flankenschutz für so wenig Hauptsache?“ (1 Korinther 15,39–41 [s. Anm. 1], 206).

1 Katasterismen im frühen Christentum

Dass die Sterne nicht schon immer am Himmel standen, sondern erst nach und nach entstehen, war für die Zeitgenossen des Paulus durchaus naheliegend, weil diese Vorstellung tief in der griechisch-römischen Alltagskultur verwurzelt ist. Am leichtesten greifbar wird sie in den Katasterismen der mythographischen Literatur, also den ungezählten Sternsagen in astrologischen und anderen Texten von Homer über Kallimachos bis hin zu Ovid oder Firmicus Maternus, von den ungezählten kleineren und weniger bekannten Quellen ganz zu schweigen.⁹ Der größte Teil dieser Katasterismen berichtet davon, dass Heroen oder andere ausgezeichnete Menschen nach ihrem Tod von den Göttern als Sterne bzw. Sternbilder an den Himmel versetzt wurden. Diese ätiologischen Sagen, die für alle großen Sternbilder des antiken Himmels bekannt sind, setzen jeweils voraus, dass es ursprünglich einmal eine Zeit gab, in der diese Sterne noch nicht existierten. Für die Zeitgenossen des Paulus war folglich keineswegs ausgemacht, dass alle Gestirne bereits „seit Anbeginn der Schöpfung“ unveränderlich am Himmel existieren. Allerdings verorten die Sternsagen das ätiologische Geschehen und die Entstehung der Gestirne durchweg in einer mythischen Vorzeit. Für die Kompatibilität des astral-mythologischen Hintergrunds der Katasterismen mit den paulinischen Überlegungen stellen sich daher zwei Fragen, die vorab zu klären sind. Zum einen wäre der Nachweis wichtig, dass die Entstehung von Gestirnen durch Katasterismus nicht nur für eine mythische Vorzeit, sondern auch für die jeweilige Gegenwart denkbar war; also: Konnten auch die Zeitgenossen des Paulus mit einer solchen Entstehung der Himmelskörper rechnen? Zum anderen ist zu klären, wie der pagane Hintergrund der Katasterismen zu der paulinischen Argumentation passt; also: Ist für diese Vorstellung auch eine jüdisch-christliche Adaption denkbar?

Ein kleines und weithin übersehenes Beispiel macht deutlich, dass dieser astral-mythologische Hintergrund auch das Denken des frühen Christentums bestimmt und ohne weiteres für Paulus und seine Zeitgenossen anzunehmen ist. Nach Offb 6,9–11 befinden sich die ψυχαί der geschlachteten Märtyrer unter dem Altar, von wo aus sie Gott um Rache anflehen. Da die Märtyrer einerseits tot sind, andererseits aber eine Stimme haben, befinden sie sich „in einer Art Zwischenzu-

⁹ Vgl. dazu nur die Klassiker Fr. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig/Berlin 1919; ders., *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903 (Nachdr. Hildesheim 1967); Fr. Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans*, New York/London 1912; W. Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*, Leipzig 1933; außerdem natürlich die zwölf Bände des von Cumont und Boll begründeten *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, Brüssel 1898–1953.

stand im Himmel“.¹⁰ Wo und wie ein solcher Zwischenzustand allerdings genauer vorzustellen sei, bleibt in der Regel unklar. Schon die Lokalisierung der Märtyrerseelen *unter dem Altar* (ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου) bereitet größte Schwierigkeiten. Meist deutet man unter Verweis auf Lev 4, dass das Blut der Märtyrer, das ja deren Leben enthält, „an den Fuß des Altars gegossen wurde“.¹¹ Aber abgesehen davon, dass gar nicht so recht klar ist, worauf der „Altar“ eigentlich referiert,¹² ist diese Erklärung aus mehreren Gründen zweifelhaft. Schon die Gleichsetzung der Lokalisierung der Seelen *unter dem Altar* mit dem *Fuß* des Altars, *an* den das Blut der Opfertiere ausgegossen werden soll,¹³ ist im besten Fall gezwungen und kaum überzeugend. Aber die Regelung zum Umgang mit dem Blut von Opfertieren nach Lev 4 usw. scheidet vor allem aus inhaltlichen Gründen als Erklärung für die Lokalisierung der Märtyrerseelen aus: Sie würde den Mord an den Zeugen Gottes zu einem Opfer gemäß der kultischen Traditionen Israels machen. Das ist schlechterdings nicht denkbar. Da dieser „Altar“ jedoch außerdem auch der Ort ist, *auf dem* ein Engel mit einer goldenen Räucherpfanne steht, und da später noch ein weiterer Engel *aus dem Altar herausgeht*,¹⁴ ist die Lokalisierung der Märtyrerseelen *unter dem Altar* wohl anders zu verstehen. Schon vor 100 Jahren hatte Franz Boll darauf hingewiesen, dass es sich bei diesem himmlischen Altar um das Sternbild handeln müsse, das in den astrologischen Quellen als βωμός bzw. θυτήριον/θυσιαστήριον (*ara* bzw. *turibulum*) bekannt ist.¹⁵ Wichtiger als die

10 U.B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh 1984, 170.

11 H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974, 119. Allerdings spricht Offb 6,9 nicht vom *Blut* der Märtyrer, sondern von ihren *Seelen*. Der Transfer erfordert einen enthymematischen Syllogismus: Das Blut wird an den Altar gegossen (Lev 4), die Seele befindet sich im Blut (Lev 17,11.14), ergo sind die Seelen am Altar. Kann man in diesem Fall wirklich (mit Müller, Offenbarung [s. Anm. 10], 171) sagen, es werde „per analogiam verständlich, warum die Seelen der Geschlachteten sich am Fuß des himmlischen Altars aufhalten“?

12 W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 1906, 270, wundert sich über die unvermittelte „Einführung des Brandopferaltars ... (mit dem bestimmten Artikel)“, von dem „vorher gar nicht die Rede war und der in die im vorausgehenden geschilderte Scenerie gar nicht so ohne weiteres hineinpaßt.“

13 *παρὰ/πρὸς τὴν βάσιν* τοῦ θυσιαστηρίου (Lev 4,7.18.25.30.34 LXX) und *ὑποκάτω* τοῦ θυσιαστηρίου (Offb 6,9) sind auch im Griechischen semantisch eindeutig unterscheidbar.

14 Vgl. Offb 8,3: ἐστάθη ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου und 14,18: ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου.

15 Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, Leipzig/Berlin 1914, 32–35. Dieses Verständnis wurde aufgegriffen von B.J. Malina, Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen, Stuttgart 2002, 142–145. D.E. Aune, Revelation 6–16 (WBC 52B), Nashville u. a. 1998, 406, hat es zu Unrecht abgelehnt mit dem Argument, dass der „Altar“ von 6,9 f sich nicht (wie sonst in Offb) als Ausstattung des himmlischen Heiligtums verstehen lasse. Warum nicht?

dazugehörige Sternsage, die sich bei Manilius und Eratosthenes findet,¹⁶ ist die Lokalisierung dieses Sternbildes. Der „Altar“ befindet sich nach Arats Angaben „unter dem lohenden Stachel des Skorpions, des großen Gestirns, gegen Süden hin (ἄγχι νότοιο)“ und „ist nur geringe Zeit oben; er erhebt sich nämlich gegenüber dem Arcturus (ἀντιπέρην ... Ἀρκτούροιο).“¹⁷ Der „Altar“ ist ein Sternbild des Südhimmels, das von der nördlichen Hemisphäre aus nur teilweise sichtbar ist und nur für kurze Zeit „oben“ (also über dem Horizont) steht.¹⁸

Diese Lokalisierung am Südhimmel erlaubt eine Verbindung zu anderen astrologischen Texten und erschließt die Bedeutung des „Altars“ in Offb 6. Hiob 9,9 LXX zählt die wichtigsten Gestirne der vier Himmelsrichtungen auf und nennt die Pleiaden im Osten, den Abendstern im Westen und Arcturus im Norden. Die Reihe wird komplettiert durch die „Schatzkammern des Südens“ (ταμεία νότου). Nach Hiob 37,9 LXX gehen aus diesen „Schatzkammern des Südens“ Wirbelstürme (δῖναι) hervor, die man aufgrund des antithetischen Parallelismus im Gegensatz zu der Kälte des Arcturus wohl als *heiße Winde* verstehen muss.¹⁹ Diese Hitze-Konnotation ist charakteristisch und wichtig, weil sie nicht nur die „Schatzkammern“ auszeichnet, sondern auch den „Altar“.²⁰ Der Deutungszusammenhang ist also konsistent: Der „Altar“ – genauer: der Bereich *unterhalb* des „Altars“ – und die „Schatzkammern“ bezeichnen dieselbe Region am Südhimmel, die für heiße Winde verantwortlich ist. Wenn der Bereich „unter dem Altar“ und die „Schatzkammern des Südens“ miteinander identisch sind, wird auch verständlich, wieso „die Wege des Hades in die Schatzkammern des Todes“²¹ führen: Es handelt sich

16 Manilius, Astron. 5,340–344; Eratosthenes, Catasterismi 39. Eratosthenes war im Übrigen jener Gelehrte, der als Leiter der alexandrinischen Bibliothek und ptolemäischer Prinzerzieher den Erdumfang mit weniger als 1 % Abweichung berechnete.

17 Aratus, Phaenomena 402–429; vgl. Vitruv 9,5,1 (*turibulum sub scorpionis aculeo*). Der Arcturus ist der Hauptstern des Sternbilds „Bärenhüter“ oder „Rinderhüter“ (α Bootis), der hellste Stern des Nordhimmels (Rektaszension: 14^h 15^m 39^s; Deklination: 19° 10' 56").

18 Der hellste Stern des Altars ist β Arae (Rektaszension: 17^h 25^m 18^s; Deklination: –55° 31' 47"). Die Sichtbarkeit des Sternbilds liegt zwischen 25° N und 90° S, also südlich einer Breite etwa von Assuan, Medina oder Abu Dhabi.

19 Hiob 37,9 LXX: ἐκ ταμείων ἐπ- (v. l.: ἐξ-)έρχονται δῖναι (v. l.: ὀδύναι), ἀπὸ δὲ ἀκρωτηρίων ψῦχος. Boll notiert: „Ungenau LXX: ἐκ ταμείων ἐπέρχονται ὀδύναι, ἀπὸ δὲ Ἀρκτούρου (vom Norden: *vulgo* ἀκρωτηρίων, was auch nicht ganz unmöglich erscheint) ψῦχος“ (Aus der Offenbarung Johannis [s. Anm. 15], 35).

20 Aratus hatte den „Altar“ als den Ursprung der Hitze identifiziert (Phaen. 429: νότον δ' ἐπὶ σήματι τούτῳ δεῖδιθι). Vgl. auch Ovid, Met. 2,139 sowie natürlich Offb 14,18: Der Engel, der aus dem Altar herauskommt, hat die ἐξουσία ἐπὶ τοῦ πυρός.

21 Prov 7,27 LXX: ὁδοὶ ᾧδου ὁ οἶκος αὐτῆς κατάγουσαι εἰς τὰ ταμεία τοῦ θανάτου.

um die „untere“, um die Hadeshälfte des Himmels.²² Der Hades als Ort der Toten ist also keineswegs zwingend unter bzw. im Inneren der Erde gedacht, obwohl dies häufig genug belegt ist: Er kann auch als himmlisches Pendant zum unterirdischen Hades vorgestellt sein, wenn er nicht überhaupt als Himmelsregion konzeptualisiert wird.

Der gesamte Vorstellungszusammenhang ist, was für die gesamte antike Astrologie durchaus charakteristisch ist, einheitlich und umfassend: Er erstreckt sich nicht nur über einen weiten Zeitraum (von Arat bis Macrobius und weit darüber hinaus), sondern umfasst auch die große kulturelle Spannweite von den griechisch-römischen Mythographen über die jüdischen Texte (Hiob; Prov) bis in die christliche Rezeption (Offb; Hippolyt). Nach dieser verbreiteten Vorstellung haben die Toten ihren Platz am Südhimmel unterhalb des Sternbilds „Altar“, und zwar in einer Konstellation, die auch als „Schatzkammern (des Südens)“ bezeichnet wird. In dieser Region befindet sich die Milchstraße mit ihren ungezählten Einzelsternen. Das heißt: Offb 6,9 stellt sich die Seelen der Märtyrer, die Gott um Rache anflehen, als die Sterne der Milchstraße „unterhalb des Altars“ vor und adaptiert so die in den Katasterismen verbreitete Ansicht der postmortalen Verstirnung.

2 Postmortale Verstirnung und antike Begräbniskultur

Für die klassischen Sternsagen mit ihrer ätiologischen Funktion ist es leicht nachvollziehbar, dass sie die großen Konstellationen auf die Verstirnung mythischer Heroen der Urzeit zurückführen, denn die waren ja schon immer am Himmel sichtbar. Auch die Märtyrer von Offb 6 sind, wenn schon keine Heroen, aufgrund ihres Martyriums auf besondere Weise vor anderen qualifiziert. Aber die zahllosen, mit bloßem Auge gar nicht unterscheidbaren Sterne der Milchstraße boten

²² Nach zahlreichen Sternverzeichnissen (vgl. Boll, Sphaera [s. Anm. 9], 246 f) sind hier die von Macrobius als *inferiora signa* bezeichneten Sternbilder lokalisiert: Hades, Styx, Acheron und Kahn mit Fährmann, die Hippolyt (Refut. 4,50) als τὰ ἐν Ἄιδου ὀνομαζόμενα εἴδωλα bezeichnet. Nach Firmicus Maternus, Math. 8,12,2f sind Styx und Hades die Paranatellonta (im 8. bzw. 15. Grad) der Waage, also des Sternzeichens, das den Herbstbeginn markiert. Dieses Verständnis scheint sich erhalten zu haben: Noch im 13. Jh. hat Michael Scotus (De sign. E 176–181, 232 f ed. S. Ackermann, Sternstunden am Kaiserhof. Michael Scotus und sein „Buch von den Bildern und Zeichen des Himmels“, Frankfurt/M. u. a. 2009) den Altar als den Eingang zur Hölle verstanden, an dem sich nicht nur *multis penis ignis afflicti* befinden, sondern von dem aus auch *opere spirituum inferorum* ausgehen; vgl. Boll, Sphaera (s. Anm. 9), 446 f.

die Möglichkeit, eine Verstirnung auch für alle anderen „normalen“ Toten anzunehmen: Wer hätte schon mit Bestimmtheit sagen können, dass alle Sterne der Milchstraße schon immer am Himmel zu sehen waren? Dass man für die Verstirnung von Verstorbenen der je eigenen Gegenwart gleichwohl auch besondere (Einzel-)Sterne reklamieren konnte, ist eine ohne weiteres nachvollziehbare Bedeutungszuschreibung der Hinterbliebenen, für die Caesars Verstirnung das wohl bekannteste Beispiel liefert.²³ Die antike Grabdichtung belegt die große Verbreitung und tiefe kulturelle Verwurzelung dieser Vorstellung, die sich anhand weniger Beispiele charakterisieren lässt.²⁴ So fordert ein Verstorbener seine Mutter auf, nicht um ihn zu weinen, sondern ihn andächtig zu betrachten, „denn ich bin ein göttlicher Stern am frühen Abendhimmel geworden.“²⁵ Dass man für die Verstirnung Verstorbener auch besonders hervorstechende Gestirne wählte, zeigt beispielsweise der Wunsch, als Gefährte des Abend- und des Morgensterns am Himmel zu stehen.²⁶ Abend- und Morgenstern begegnen auch im Grabepigramm einer gewissen *Crescentia*, von der es heißt, „sie ging bei den Lebenden auf wie der Morgenstern und nun sinkt sie unter die Erde, um als Abendstern

23 Zum *sidus Iulium* vgl. Vergil, Ecl. 9,47–49; Horaz, Carm. 1,12,46–48; Ovid, Met. 15,843–851; Plinius, Hist. nat. 2,93 usw. Die Besonderheit des *sidus Iulium* ist natürlich, dass dieser Komet den Himmel *durchquert* hat und auf diese Weise zu den Göttern jenseits der Himmel gelangt: Als eine Art Gefährt wird der Komet zum Instrument der Divinisierung Caesars.

24 Grundlegend ist die monographische Behandlung von R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Illinois Studies in Language and Literature 28/1–2), Urbana 1942; s. neuerdings auch I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen 2003. Neben den üblichen epigraphischen Corpora wird im Folgenden aus diesen Sammlungen zitiert: Fr. Bücheler/E. Lommatzsch, *Carmina Latina Epigraphica I–III*, Leipzig 1895–1926 (= CLE); G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta*, Berlin 1878 = Hildesheim 1965 (= EG); W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin 1960 (= GG); W. Peek, *Griechische Versinschriften I: Grab-Epigramme*, Berlin 1955 (= GV); weiteres bei Peres, *Grabinschriften*, 269–272.

25 IG XII/7, 123 (= GG 304, Z. 6; aus Arkesine auf Amorgos, 1./2. Jh. n. Chr.): ἀστὴρ γὰρ γενόμενυ θεῖος ἀκρεσπέριος. Vgl. dazu Lattimore, *Themes* (s. Anm. 24), 35; Peres, *Grabinschriften* (s. Anm. 24), 86.

26 Vgl. GG 310 (Albanum, 3. Jh. n. Chr.): Der gerade mal zweijährige Eutyches will Gefährte von Ἑσπερος und Φώσφορος werden (Z. 10). Dass beide dasselbe Gestirn (Venus) bezeichnen, war schon in der Antike bekannt; trotzdem wurden die entsprechenden Sternsagen getrennt überliefert. Für das Albaner Epigramm ist von Bedeutung, dass der Verstorbene von sich sagt, er sei „in den Himmel gekommen“ (οὐρανὸν ἦλθεν, Z. 1) und dass folglich nicht Hades ihn „in der Unterwelt unter der Erde birgt, sondern des Zeus Genosse, sein Adler, ihn geraubt“ habe (Z. 7 f): Hier ist als Alternative gefasst, was ansonsten als Differenzierung zwischen dem in der Erde bestatteten Leib und einer postmortalen himmlischen Existenz der Seele verstanden wird.

bei den Toten zu leuchten.²⁷ Der Zusammenhang dieser Verstirnungsvorstellung mit den ätiologischen Sternsagen der klassischen Katasterismen ist hier nur zu ahnen, wird aber an anderer Stelle sehr deutlich. So findet sich in der Grabinschrift eines achtjährigen Knaben die genaue astronomische Angabe, dass der Verstorbene als Stern „neben dem Horn der Ziege im Ellbogen des Wagenlenkers“ leuchten werde.²⁸ Diese Angabe bezieht sich auf eine Konstellation, für die zwei unterschiedliche Sternsagen überliefert sind, die bereits in der Antike miteinander kombiniert waren und hier beide erwähnt sind, nämlich der mit dem Erichthoniosmythos verbundene Auriga (Wagenlenker) sowie das mit der Amaltheiasage verbundene Sternbild Capra.²⁹ Die genaue Lagebeschreibung identifiziert den Stern als Capella (α Aurigae), den dritthellsten Stern des Nordhimmels.

Die platonische Lehre von der göttlichen Sternseele, aus der die Menschen bei ihrer Geburt hervorgehen und zu der sie nach dem Tod wieder zurückkehren, macht deutlich, wie dieser Vorstellungszusammenhang philosophisch eingebettet werden konnte und lässt zugleich sein weiteres Motivumfeld erkennen: Die Allseele (η τοῦ παντὸς ψυχῆ) wurde in so viele Einzelseelen aufgeteilt, wie es Sterne gibt, die dann in die einzelnen Körper eingepflanzt wurden (Tim. 41E–42A). Wer die ihm zugemessene Zeit gut verbracht habe, werde, wenn er „zum Wohnsitz des ihm verwandten Sternes zurückgekehrt sei“, ein glückseliges Leben führen.³⁰ Die Beziehung zwischen den Seelen der Toten und dieser göttlichen Sphäre kommt nicht nur in der Annahme der Heroisierung der Verstorbenen zum Ausdruck,³¹ sondern vor allem in der Lokalisierung der Seelen in der räumlichen Nähe der Götter. In diesem Sinn sind dann etwa die Hinweise zu verstehen, dass

27 IG XIV 1792, Z. 3 f (= CIG 6249 = GG 295; Rom, 2./3. Jh. n. Chr.): νῦν δύνει δ' ὑπὸ γῆν ἔσπερος ἐν φθιμένοις. Die Metaphorik des Abend- und Morgensterns ist hier also kunstvoll gebrochen und einmal auf das Leben, das andere Mal auf den Tod bezogen.

28 GV 1829 = GG 343; Milet, 2. Jh. n. Chr., Z. 5f: ἀστροῖς ἅμα λάμπεις, πὰρ' κέρας ὠλενίης αἰγὸς ἀνερχόμενος.

29 Zum Wagenlenker vgl. z. B. Eratosthenes, Cat. 13; zur Amaltheiasage s. Aratus, Phaen. 162 ff; PsHyginus, Astron. 2,13 und viele andere mehr. Das „Horn der Ziege“ ist natürlich das Füllhorn (vgl. Ovid, Met. 9,8–88; Fast. 5,111–128; Suidas s. v. Ἀμαλθείας κέρας: ἐπὶ τῶν ἀφθόνως ζώντων καὶ εὐθηνοῦντων καὶ εὐπραγούντων usw.).

30 Tim. 42A: εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἀστρου. Der Zusammenhang mit der Reinkarnationsvorstellung ist evident: Nur wer sein Leben „gut gelebt“ hat (εὖ βιούς), kehrt in die Behausung seines Sternes zurück. Die anderen werden bei „ihrer zweiten Geburt εἰς γυναικὸς φύσιν übergehen“ (42B/C).

31 Zu der Formulierung, dass die Seele ἐς ἡμιθέους gelangt sei o. ä., vgl. EG 411.669; IG IX/1, 877; XII/2, 383; XII/5, 304 usw. Außerdem etwa EG 151 (= GG 316 = GV 1162; Lemnos, 2. Jh. n. Chr.: „Ich wohne an der Frommen reiner, hochherrlicher Stätte, den Heroen zugeteilt ...“); IG XIV 2241 (= EG 651 = GV 1763 = GG 353, Z. 2–5; Sabini, 1./2. Jh. n. Chr.): Der sterbliche Leib ist begraben, aber das „unsterbliche Herz fuhr auf zu den Seligen, denn die Seele ist ewig, die das Leben gibt

sich die Verstorbenen in den „Höfen“ oder „Gegenden“ der Götter³² oder auf den „Inseln“ bzw. den „Gefilden der Seligen“³³ oder im Olymp³⁴ aufhalten. Besonders häufig findet sich dabei das Motiv, dass die Seele der Verstorbenen in den Äther eingeht bzw. in ihn zurückkehrt.³⁵ Die Verstirnung ist also nur eines von mehreren Motiven in einem durchaus einheitlich gedachten Vorstellungszusammenhang über eine postmortale „himmlische“ Existenz.

Angesichts der weiten Verbreitung dieser Vorstellungen kann es nicht verwundern, dass postmortale Verstirnung auch in der jüdischen und christlichen Grabepigrammatik bezeugt ist. Dass nur wenige jüdische Beispiele bekannt sind,³⁶ liegt möglicherweise nur an der insgesamt vergleichsweise geringen Zahl der eindeutig als jüdisch identifizierbaren Dokumente. Die christlichen Belege erstrecken sich dagegen über die gesamte Spätantike.³⁷

und von der die Gottheit niederstieg. ... Der Körper ist nur der Seele Kleid, achte mein göttliches Teil (τὸν δὲ θεὸν σέβει μου)“; CIG 6007 (= IGUR I 98); IG XIV 961; GG 255 usw.

32 Z. B. EG 288 (= GV 1325; Nikosia, 2./3. Jh. n. Chr.: Die Seele des Toten gelangt ἐς αἰθέρα καὶ Δίος αὐλάς); MAMA I 278 (= GV 1771; Laodikeia, Phrygien, 3. Jh. n. Chr.: die Seele ging fort ἐς εὐσεβῶν χώρον); GG 322 (= GV 1289; Memphis, 2. Jh. n. Chr.: μετ’ εὐσεβέεσσι ... ἱερὸν χώρον); GG 208 (= GV 1572; Demetrias, 3. Jh. v. Chr.: Aue der Frommen) usw. Vgl. dazu Peres, Grabinschriften (s. Anm. 24), 106 f.

33 Vgl. z. B. EG 516 (= GG 355 = GV 1772, 1f; Edessa, 3. Jh. n. Chr.: εἰς μακάρων δέ / ψυχὴν θεοσπεσίην θῆκε θεὸς πεδίον); EG 90 (Athen, 4. Jh. v. Chr.: den Körper hat die Erde, aber die Seele ist εὐσεβέων ... εἰς θάλαμον gegangen); IGR IV 507 (= EG 243 = GV 2040; Pergamon, 1./2. Jh. n. Chr.: Ebene der Seligen); IG XIV 1973, 1f (= EG 649 = GG 399; Rom, 3. Jh. n. Chr.: μετέβης δ’ ἐς ἀμείνονα χώρον καὶ ναίεις μακάρων νήσους ...) und sehr viel öfter. Vgl. dazu Peres, Grabinschriften (s. Anm. 24), 108–111.

34 Z. B. IG II/III² 881 (= EG 159 = GV 595; GG 343 = GV 1829); MAMA VIII 487 (der Verstorbene ist „im Olymp und wird mit den Sternen im Umlauf gedreht“) usw.

35 Vgl. beispielsweise IG II/III² 11466 = GG 74; IG II/III² 12599; IG IX/2, 641; CIG 2647; 3026 (= GG 218); 3365; GG 250; EG 104b.148.164.225.243.261.288.642 u. ö. Das Motiv findet sich auch in christlicher Verwendung, s. CIG 9319,3f: γῇ σῶμα κρύπτει τῇ δὲ γ’ ἄλλ’ εἰς αἰθέρα – ψυχὴ διέπτη καὶ σύνεστιν οἷς τὸ πρίν. Zum Ganzen vgl. Peres, Grabinschriften (s. Anm. 24), 81–85.112. Zum Eingehen in den Äther vgl. auch Josephus, Bell. 6,47 (in einer Rede des Titus): „dass die Seelen ... vom reinsten Element, dem Äther, aufgenommen und zu den Gestirnen versetzt werden und als gute Geister und freundliche Heroen ihren Nachfahren erscheinen.“

36 Vgl. U. Fischer, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum (BZNW 44), Berlin/New York 1978, 228–230. Unter den Belegen sind wichtig: CIJ 788 (= MAMA III 262; in Fischers gut begründeter Rekonstruktion: [ὅς ἰς σφαίρ]αν πλανη[τῶν] κατὰσθησεν ἡμᾶς) sowie CIJ 306 (Monteverde-Katakombe, Rom) mit dem Wort ΑΣΤΗΡ über einer Menora. Im Unterschied zu vielen anderen Belegen für Ἀστήρ/Ἀσθήρ (z. B. CIJ 213.468.556.579 usw.) handelt es sich hier nicht um die Wiedergabe des hebräischen Namens אֲשֵׁרָה, sondern um die Erwartung über das postmortale Schicksal des Verstorbenen.

37 CLE 691,6 (Narbo, Datierung unsicher: *nunc via siderea graditur*); 696,6 (Aquae Sextiae, Datierung unsicher: *anima migravit ad astra*); 701,1–5 (Mailand, 6. Jh.: *astra tenet*); 1345,5f (Rom,

3 Die „Schatzkammern“ der Seelen in der jüdischen Offenbarungsliteratur

Der Hinweis auf die jüdischen (und christlichen) Beispiele für die Erwartung einer postmortalen Verstärkung lenkt den Blick auf die Eschatologie der jüdisch-hellenistischen Offenbarungsliteratur. Denn dort findet sich die spezifische Vorstellung einer Aufbewahrung der Toten bzw. der Gerechten bis zum Gericht. Nach Dan 12,1–3 wird das erwählte Volk Gottes in der Endzeit gerettet werden. Diese zunächst kollektive Vorstellung wird dann sogleich individualisiert und auf jeden zugespielt, „der im Buch verzeichnet ist“: „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu“ (12,2). Interessanterweise ist dieses Erwachen der Gerechten in der Metaphorik des Sternenglanzes gefasst: Sie „werden aufscheinen wie die Sterne des Himmels in alle Ewigkeit.“³⁸ Die für das hellenistische Judentum so entscheidende Vorstellung der endzeitlichen Auferstehung der Gerechten setzt also voraus, dass diese im Eschaton noch in irgendeiner Weise vorhanden sind. Was in Dan 12 nur von Ferne angedeutet wird („schlafen im Staub – aufwachen“), ist in jüngeren Texten dann präziser entfaltet. Nach 1Hen 22 sieht Henoch einen hohen Berg mit vier großen Hohlräumen, in denen „die Geister der Seelen der Toten“ gesammelt und aufbewahrt sind bis zum „Tage ihres Gerichtes und bis zur festgesetzten Frist, dem großen Gericht über sie“ (22,1–3). Interessanterweise sieht Henoch sodann den „Geist, der von Abel ausging, den sein Bruder Kain tötete“ und der mit lauter Stimme klagt und Rache einfordert (22,5–7): Dies ist eine enge Analogie zur Klage der Märtyrer nach Offb 6,9. Wie die folgenden Ausführungen belegen, dienen die Hohlräume zur Aufnahme der Toten bis zum Tag des Gerichts bzw. bis zur Auferstehung (22,8–14). Sieht man diese Überlegung im Zusammenhang der einschlägigen Analogien (vor allem 4Esra 4; 7; 2Bar 21; 39 f; 49–51), dann zeigen sich, bei allen Unterschieden im Einzelnen,³⁹ doch etliche Gemeinsamkeiten, die auf einen kohärenten Vorstellungszusammenhang schließen lassen:

392 n. Chr.); 1401 (Rom, 6. Jh.) u. ö. Auch ohne die ausdrückliche Erwähnung einer postmortalen Gestirnsexistenz spielen Sterne in der christlichen Grabepigrammatik eine wichtige Rolle, vgl. dazu Lattimore, *Themes* (s. Anm. 24), 313 mit Anm. 91.

38 Dan 12,3 LXX: φανοῦσιν ... ὥσει τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.

39 Ein Versuch, die unterschiedlichen traditionsgeschichtlichen Ausprägungen zu systematisieren bei P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tübingen 1934, 229–272.

1. Die Seelen der Toten befinden sich in *Kammern* bzw. *Schatzkammern*.⁴⁰ Sie werden in diese Kammern versammelt, dort von Engeln behütet und insgesamt „aufbewahrt“.⁴¹ Dieser Aufbewahrungszustand ist durch die *Ruhe* bestimmt, in der sich die Toten befinden.⁴² Sofern die postmortale Aufbewahrung differenziert wird in das Schlafen der Körper im Staub/in der Erde⁴³ auf der einen Seite und eine Aufbewahrung der Seelen in Kammern auf der anderen,⁴⁴ ergibt sich die Folgefrage, wie sich die in der Erde schlafenden Körper zu diesen Seelen verhalten bzw. in welcher Form die von Körper getrennten Seelen existieren.

2. Die Aufbewahrung in den Kammern ist von der endzeitlichen *Auferstehung unterschieden* und funktional auf diese bzw. auf das Gericht bezogen. Die Differenz zwischen Aufbewahrung und Auferstehung kommt am deutlichsten in den Tagmata der endzeitlichen Ereignisse 4Esra 7,30–44 und 2Bar 30 zum Ausdruck, die bekanntlich die nächste Entsprechung zu 1Kor 15,23–28 darstellen. Demnach findet die Auferstehung der Toten erst *nach* dem Ende der Zeiten statt.⁴⁵ Sie markiert die „kommende Welt“, die nach 4Esra 7,31 von dieser Welt durch das „siebentägige Schweigen“ getrennt ist. Aus dieser Differenzierung folgt, dass die „Aufbewahrung in den Kammern“ den Zeitraum zwischen dem individuellen Tod und der endzeitlichen Auferstehung überbrückt und einen *Zwischenzustand* bezeichnet.

3. Die Seelen der Toten in den „Kammern“ können *reden* und *hören*.⁴⁶ Sie haben also eine sehr spezielle Form der Existenz: Da sie tot sind, zögert man, ihre sinnlichen Fähigkeiten als Ausdruck von Lebendigkeit zu verstehen. Anderer-

⁴⁰ ταμεία: Prov 7,27; *promptuaria*: LAB 32,13; 4Esra 4,35; 5,41; 7,32,95; *habitationes*: 4Esra 7,80; *habacula*: 4Esra 7,101 usw.

⁴¹ Versammelt: 2Bar 21,24; 4Esra 7,95 (*congregati ... conservati*); aufbewahrt: 2Bar 30,2; 4Esra 7,75 (*conservati conservabimur in requie*); 7,85 (*ab angelis conservari cum silentio magno*). Vgl. auch TestAbr (Rez. B) 7,16 (Aufnahme in die Himmel); 8,11,15; 9,1 usw.

⁴² Beispielsweise 2Bar 11,4; 4Esra 7,32 (*reddet ... pulvis qui in eo silentio habitat*); 7,36 (*locus requietionis*); 7,75 (*conservabimur in requie*); 7,85 (*cum silentio magno*); 7,95 (*requiescent cum silentio*). Zur Vorstellung postmortaler bzw. endzeitlicher Ruhe vgl. O. Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief (WUNT 11), Tübingen 1970, 59–90.

⁴³ Dan 12,2; 4Esra 7,32 („die Erde gibt heraus, die in ihr schlafen, der Staub, die still in ihm ruhen ...“); 2Bar 11,4; 30,1; 1Hen 51,1 usw.

⁴⁴ 4Esra 4,35 (*animae iustorum in prumtuariis suis*); 7,32; 2Bar 21,23; 30,2; 50,2.

⁴⁵ Die Verbindung der Endereignisse mit der Parusie des Messias beispielsweise 4Esra 7,28; 2Bar 30,1: Diese Herrschaft geht der Auferstehung jeweils voraus.

⁴⁶ Außer Offb 6,9; 1Hen 22,5–7 vgl. etwa 4Esra 4,35 („Haben nicht schon die Seelen der Gerechten in ihren Kammern diese Fragen gestellt, als sie sagten: ‚Wie lange soll ich noch so warten? Wann kommt die Frucht auf der Tenne unseres Lohnes?‘“). Dass die Toten im Totenreich die Verheißung „hören“ können, ist auch sonst vorausgesetzt, vgl. etwa LAB 32,13 (*nunciate patribus in promptuariis animarum eorum*); 2Bar 11,4 u. ö.

seits gewährleistet die Sprachfähigkeit die personale Identität der Toten: Wenn Abel oder wenn die Märtyrer nach Rache rufen und ihre Mörder bestraft sehen wollen, dann setzt dies die diachrone Identität der aufbewahrten Seelen mit den zuvor Lebenden voraus. Die sprachfähigen Toten in den Kammern sind genau genommen präzise identifizierbare „Untote“. Ob mit der Sprach- und Hörfähigkeit der Toten eine spezifische dicho- oder trichotomische anthropologische Vorstellung verbunden ist (und wenn ja: welche), bleibt unklar. Aber da die Texte davon reden, dass die *Seelen* (ψυχαί/*animae*) der Toten in diesen „Kammern“ aufbewahrt werden, müsste sich eine solche Vorstellung mit einem wie immer gearteten Konzept von „Seele“ verbinden lassen.

4. Wichtig, wenn auch strittig, ist dabei die genaue *Gestalt des Auferstehungskörpers* im Verhältnis zu den (Körpern der) Toten: Hier geht es um die diachrone Kontinuität zwischen den Verstorbenen und den Auferstandenen. Das Problem wird in 2Bar 49–51 mit einem erkennbar systematischen Interesse entfaltet: Wenn am Ende der Zeiten die Erde die in ihr aufbewahrten Toten herausgibt, „wird sich an ihrem Aussehen nichts verändern“, denn sie müssen zunächst von den dann noch Lebenden erkannt werden.⁴⁷ Die (Wieder-)Erkennbarkeit der in den Kammern aufbewahrten Toten ist neben ihrer Sprachfähigkeit ein weiteres Merkmal der Individualität ihrer postmortalen Existenz. Dieses Erscheinen in der Gestalt der irdischen Körper hat die Funktion, Sünder und Gerechte eindeutig identifizieren und miteinander konfrontieren zu können, ist also eine wesentliche Voraussetzung für das Gericht.⁴⁸ Erst nach der Durchführung des Gerichts verändert sich in der kommenden Welt die Gestalt der Auferstandenen: „Das Ansehen ihres Angesichts wird sich ins Licht ihrer Schönheit verwandeln.“⁴⁹ So können sie die Welt bekommen und empfangen, die nicht vergeht“ (51,3), sie werden nicht mehr altern und sich in jede Gestalt verwandeln können, in die sie wollen, „von der Schönheit bis zur Lieblichkeit, vom Licht zum Glanz der Herrlichkeit“ (51,9f). Hier ist trotz der Identität der (individuellen) Gestalt, die für die Konfrontation von Sündern und Gerechten im Gericht unverzichtbar ist, vorausgesetzt, dass diese Gestalt sich in der kommenden Welt grundlegend verändert – und zwar

⁴⁷ 2Bar 50,2,4: Voraussetzung für das Gericht ist, dass sich die erkennen, die sich jetzt kennen; vgl. LAB 62,9 (Jonathans Abschied von David: Wenn der Tod uns trennt, werden sich unsere Seelen erkennen).

⁴⁸ 2Bar 51,4 f. Die Konfrontation von Sündern und Gerechten ist der Beginn des Gestaltwandels als Teil der Strafe für die Sünder, vgl. 30,4: „Die Seelen der Gottlosen aber werden um so mehr vergehen, wenn sie dies alles schauen werden.“

⁴⁹ Nach 4Esra 7,97 wird den Gerechten der sechsten Stufe schon vorher gezeigt, „wie ihr Gesicht wie die Sonne leuchten soll und wie sie, von nun an nicht mehr vergänglich, dem Licht der Sterne gleichen sollen.“ Vgl. 1Hen 104,2.

durchaus in Kontinuität zu der personalen Identität der irdischen Existenz: Bei den Frevlern verschlimmert sich das Aussehen, weil sie Martern erleiden müssen, bei den Gerechten wird dann ihr „Glanz in unterschiedlicher Gestalt verherrlicht“ (51,2). Nach diesen Texten aus 2Bar wird die Identität zwischen den Toten und den Auferstandenen also ganz wesentlich über die körperlichen Merkmale der in der Erde aufbewahrten Toten (50,2) geleistet. Aber nach anderen Texten ist der gestorbene und begrabene Körper ein „vergängliches Gefäß“, von dem sich die Seele (bzw. der Geisthauch: *inspiratio*) trennt, um (nach der Aufbewahrung in den Kammern) zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren,⁵⁰ wogegen der Körper vergeht und verwest, wie auch Paulus es voraussetzt. Die Frage, *mit welchem Körper* die Toten kommen (1Kor 15,35), ist also durchaus berechtigt.

5. Die hier genannten Texte machen (mit einer Ausnahme) keine Angaben über den *genauen Ort*, an dem sich diese „Kammern“ (ταμεία/*promptuaria*) befinden.⁵¹ Gleichwohl lassen sie sich ohne weiteres als *himmlische* Aufbewahrungsorte verstehen, also als astrale Konstellationen in Analogie zu den „Schatzkammern des Südens“ (Hiob 9,9: ταμεία νότου) oder der Milchstraße „unter dem Altar“ (Offb 6,9).

Was die jüdischen von den paganen Zeugnissen unterscheidet, ist natürlich ihre Erwartung einer *endzeitlichen Auferstehung*: Erst diese auf das Ende gerichtete Zukunftserwartung verleiht der postmortalen Verstorbenheit bzw. der Aufbewahrung in den „Kammern“ den Charakter eines Zwischenlagers, in dem sich die Toten zwischen dem individuellen Tod und dem Eschaton befinden. In den paganen Zeugnissen ist die Verstorbenheit dagegen als die endgültige Rückkehr der Seelen in die himmlische Sphäre gedacht, aus der sie ursprünglich stammten: Dies ist der Hintergrund der „typisch griechischen“ Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele.

⁵⁰ 4Esra 7,88: *vas corruptibile*. Dementsprechend besteht der Tod darin, dass sich der „Geist vom Körper trennt, um wieder zu dem gesandt zu werden, der ihn gegeben hat“ (4Esra 7,78: ... *recedente inspiratione de corpore ut dimittatur iterum ad eum qui dedit*).

⁵¹ Nur 1Hen 22 nimmt mit dem „Totenberg im Westen“ eine kollektive Aufbewahrung an, deren Lokalisierung allerdings unklar bleibt. Ansonsten setzt die Unterscheidung zwischen den Aufbewahrungskammern und den (je und je individuellen) Gräbern der Toten voraus, dass es zahlreiche einzelne Aufbewahrungsorte für die Seelen gibt, die dann an Sterne wie in der Grabepigrammatik denken lassen.

4 Die stoische Seele und ihr himmlischer Körper

Auch wenn die pagane Mythographie, die antike Grabepigrammatik sowie die jüdisch-hellenistische Offenbarungsliteratur auf den ersten Blick weit auseinander liegende Bereiche der antiken Kultur markieren, teilen sie dieselbe grundlegende Vorstellung: Dass Menschen nach ihrem Tod verstirnt werden und sichtbar am Himmel stehen, ist gemeinantikes Basiswissen, das man getrost für Paulus und seine Rezipienten voraussetzen darf. Allerdings scheint sich die paulinische Argumentation an einem Punkt sehr deutlich von den hier besprochenen Beispielen zu unterscheiden. Denn die Zeugnisse für die postmortale Verstirnung rechnen durchweg mit einer *Trennung von Körper und Seele*: Während der Körper, vom Staub bedeckt, im Grab liegt, kehrt die Seele in den Äther zurück oder wird als Stern am Himmel sichtbar. Eine solche Trennung von Körper und Seele scheint jedoch für Paulus überhaupt keine Rolle zu spielen: Er ist an der Seele gar nicht interessiert, sie wird in diesem Zusammenhang überhaupt nur als Teil des vergänglichen „beseelten Körpers“ (σῶμα ψυχικόν, V. 44) erwähnt: Paulus konnotiert die Seele also gerade nicht mit dem Unvergänglichen. Statt mit der Fortexistenz der Seele argumentiert Paulus durchweg mit der Kategorie des *Körpers*: An dem allein ist er interessiert – angefangen von der Ausgangsfrage nach dem Auferstehungskörper (V. 35) bis hin zu dem „pneumatischen Körper“ (σῶμα πνευματικόν, V. 44), mit dem diese Frage beantwortet wird. Gleichwohl passt die Argumentation mit dem *Körper*, an dem Paulus so ausschließlich interessiert ist, nahtlos zu dem gesamten Vorstellungsgeflecht einer postmortalen Verstirnung, die ansonsten immer nur von der *Seele* ausgesagt wird. Die ganz spezifische Verbindung von Körper und Seele wird bereits in der Aufzählung von Pflanzen über Menschen, Vieh, Geflügel und Fischen bis zu Sonne, Mond und Sternen (V. 37–40) sichtbar. Denn diese Liste ist nicht, wie gelegentlich angenommen wird, an der biblischen Aufzählung der Schöpfungswerke orientiert,⁵² sondern zählt die wichtigsten Körperarten nach den Kategorien der stoischen Physik auf: Das ist der philosophische Hintergrund, der die Geschlossenheit der gesamten Argumentation gewährleistet.⁵³

⁵² In Frage kämen Gen 1,20–27; 7,21; Ps 8,8f. Entsprechende Bezugnahmen bei Schrage, Korinther (s. Anm. 4), 289 Anm. 1407–1409.

⁵³ Noch immer grundlegend E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III 1/1, Leipzig 1865, 116–149, und M. Pohlenz, Die Stoa I, Göttingen 1948, 64–110. Für die folgende Argumentation vgl. außerdem: L. Bloos, Probleme der stoischen Physik, Hamburg 1973 (*passim*); M. Klinghardt, *Unum Corpus*. Die *genera corporum* in der stoischen Physik und ihre Rezeption bis zum Neuplatonismus, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, hg. v. A. von Dobbeler et al., Tübingen 2000, 191–216; A.A. Long, Soul and Body in

Die verschiedenen Kategorien von Körpern spielten für die Stoiker eine große Rolle, weil erstens alles Wirkliche somatisch ist,⁵⁴ weil zweitens der Kosmos insgesamt als ein lebendes σῶμα verstanden wird und weil drittens alle σώματα innerhalb dieses kosmischen Leibes in ständiger Veränderung befindlich sind. Unter diesen Bedingungen ist klar, dass nicht nur alles sinnlich Wahrnehmbare (also etwa: die Stimme, die auf das Ohr trifft, oder der Zorn, der die Gesichtszüge verzerrt) körperlich ist, sondern auch der den gesamten Kosmos durchwaltende Geist (πνεῦμα) und selbstverständlich die Seele (ψυχή) der Lebewesen.⁵⁵ Für die Körperlichkeit der Seele haben die Stoiker sehr verschiedene Argumente angeführt, z. B. die genetische Überlegung, dass sich Kinder und Eltern nicht nur in körperlicher Hinsicht ähneln, sondern auch mit Blick auf seelische Eigenschaften (Leidenschaften, Charakter, mentale Disposition usw.).⁵⁶ Leicht nachvollziehbar ist auch das Argument der Sympathiefähigkeit: Wenn es einerseits zwischen Körperlichem und Unkörperlichem keine Sympathie geben kann, andererseits aber das Erröten oder das Erblassen des Körpers zeigt, dass dieser von der Beschämung oder der Ängstigung der Seele betroffen ist, dann muss die Seele ein Körper sein.⁵⁷ Noch grundsätzlicher gilt, dass Kontakt nur zwischen Körpern möglich ist: „Tod ist die Trennung der Seele vom Körper. Aber nichts Unkörperliches kann von einem Körper getrennt werden. Denn etwas Unkörperliches berührt das Körperliche noch nicht einmal. Aber die Seele hat Kontakt mit – und wird getrennt von – einem Körper. Daher ist die Seele ein Körper.“⁵⁸ Nach stoischer Ansicht besteht der Mensch also nicht einfach aus Körper und Seele,⁵⁹ sondern genau genommen

Stoicism, in: ders., *Stoic Studies*, Cambridge 1996, 224–249. Alle Stoikerzitate bequem bei H. von Arnim (Hg.), *Stoicorum Veterum Fragmenta I–III*, Leipzig 1903–1905 (= SVF). Zur Nähe zwischen Paulus und der Stoa vgl. z. B. T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000.

54 Vgl. nur Pohlenz, *Stoa* (s. Anm. 53), 64–69. Es gibt nur vier Ausnahmen: Zeit (χρόνος) und Raum (τόπος), das Gedachte/Gesagte (τὸ λεκτόν) sowie das Leere (τὸ κενόν), das sich außerhalb des Kosmos befindet. Zum Problem vgl. etwa M.D. Boeri, *The Stoics on Bodies and Incorporeals*, *RMet* 54 (2001) 723–752.

55 Zur Körperlichkeit der Seele vgl. J.E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind* (*Hellenistic Culture and Society* 8), Berkeley 1994, 37–43.

56 SVF I, 518 (Kleanthes bei Nemesius von Emesa und bei Tertullian, *De an.* 5,4).

57 SVF I, 518 (Kleanthes bei Nemesius).

58 SVF II, 790 (Chrysipp bei Nemesius): ὁ θάνατός ἐστι ψυχῆς χορισμός ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χορίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον, ἡ δὲ ψυχή καὶ ἐφάπτεται καὶ χορίζεται τοῦ σώματος, σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

59 Z. B. SVF III, 96 (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 9,46): Der Mensch ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνέστηκεν; SVF II, 633 (Diogenes Laertius 8,143): ein Lebewesen ist οὐσία ἑμψυχος αἰσθητική; SVF II, 182 (Philo, *Agric.* 139): Der Mensch ist ein Körper mit Seele, vernünftig und sterblich. Paulus sagt einfach: Der Mensch ist „beseelter Körper“ (σῶμα ψυχικόν, 15,44).

aus *zwei Körpern*, dem „Fleisch-und-Knochen-Körper“ und dem „Seelen-Körper“: Die stoische Seele ist ein $\sigma\omega\mu\alpha$.⁶⁰

Dies wirft eine Reihe von Fragen im Umfeld der anthropologischen Vorstellungen auf. Am wichtigsten ist die nach dem Verhältnis von $\sigma\omega\mu\alpha$ und $\psi\upsilon\chi\eta$, wenn es sich bei beiden um $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ handelt. Die Antwort der Stoiker lautet, dass Körper und Seele zwei Körper sind, die sich vollständig durchdringen,⁶¹ was voraussetzt, dass die Materie unendlich teilbar ist.⁶² Diese vollständige Durchdringung von Körper und Seele bei Lebewesen ist nur eine besondere Ausformung der grundlegenden Ansicht, nach der das göttliche $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ *alle* Materie vollständig durchdringt⁶³ und allen Körpern ihre Gestalt und ihre Eigenschaften verleiht: Dies gilt für die unbelebte Materie (z. B. Steine), in denen das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ als kohäsive Kraft ($\xi\zeta\iota\varsigma$) wirkt.⁶⁴ In Pflanzen wirkt sich das göttliche $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ als Wachstum ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) aus,⁶⁵ in Lebewesen gewährleistet es als Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) die Fähigkeit zu Bewegung, Eindruck und Impuls, in Menschen außerdem das rationale Denken ($\psi\upsilon\chi\eta$ $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$).⁶⁶ Diese Funktionen des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ werfen Fragen auf, die zwar für

⁶⁰ Vgl. SVF II, 762 (Plutarch, Comm. not. 1038C: „jeder von uns ist zwei $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\alpha$, zum einen οὐσία, zum anderen ποιόν“); SVF II, 374 (Dexippus). Der Ausdruck „Fleisch-und-Knochen-Körper“ bei A.A. Long, Soul and Body 42: „all Stoic animals (things with soul) do consist of two bodies. They are compounds of what I shall call a flesh and bones body and a specific soul body.“

⁶¹ Zum Phänomen der vollständigen Durchdringung von Körpern ($\sigma\omega\mu\alpha$ διὰ $\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\chi\omega\rho\epsilon\iota\nu$) vgl. SVF II, 473 (Chrysipp, bei Alexander von Aphrodisias, De mixt. 4, 119 Todd): „Zwei oder sogar noch mehr Körper erstrecken sich als Ganze durch Ganze in einer solchen Weise, dass jeder von ihnen seine ursprüngliche Substanz und Eigenschaften in einer solchen Mischung bewahrt [...] Denn es ist eine spezielle Eigenschaft von Dingen, die gemischt werden, dass sie wieder voneinander getrennt werden können; und dies kann nur geschehen, wenn die gemischten Dinge ihre eigene Natur in der Mischung bewahren. [...]“. Dazu kommentiert Alexander, die Stoiker hätten das Verhältnis von Seele und Körper als „klaren Beweis“ für diese Art der Mischung angesehen: „Denn es gibt nichts in der Seele, das nicht Anteil an dem Körper hat, in dem die Seele ist. Genau dasselbe ist der Fall bei der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ von Pflanzen, und auch bei der $\xi\zeta\iota\varsigma$ der Dinge, die durch $\xi\zeta\iota\varsigma$ zusammengehalten werden. Darüber hinaus sagen sie (die Stoiker) auch, dass Feuer als Ganzes durch Eisen als Ganzes hindurchgeht, während jedes von beidem seine eigene οὐσία bewahrt.“ Zum Ganzen vgl. Klinghardt, *Unum Corpus* (s. Anm. 53), 196–198.

⁶² Chrysipp (SVF II, 482 = Stobaeus, Ecl. 1,142,2 Wachsmuth): τὰ $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι καὶ τὰ ἐν τοῖς $\sigma\omega\mu\alpha\sigma\iota$ προσεοικότα.

⁶³ Z. B. Tertullian, Apol. 21,10 (= SVF I, 533); Alexander von Aphrodisias, De mixt. 3 (115 Todd = SVF II, 473) u. ö.

⁶⁴ Vgl. SVF II, 368.458.714.988.1013 u. ö. Die wesentliche Wirkung des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ist die kohäsive Kraft, welche diesen Körpern ihren Zusammenhalt vermittelt.

⁶⁵ Vgl. nur SVF II, 714–718. Bei Pflanzen besteht die wesentliche Wirkung des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in Wachstum und Reproduktion.

⁶⁶ Kraft dieser Anteilhabe aller Körper an dem alles durchdringenden stoischen Gott lässt sich dann auch sagen, dass der Kosmos selbst ein beseeltes, vernünftiges Lebewesen sei, vgl.

alle einzelnen Stufen unterschiedlich sind, hier aber nur für Menschen angedeutet werden: Wie ist eigentlich ein toter (also ein noch nicht oder nicht mehr lebendiger) Körper denkbar, wenn denn ein Körper, in dem *nicht* das πνεῦμα wirkt, gänzlich unvorstellbar ist?

Aus der stoischen Ansicht, dass auf der einen Seite jeder Körper (auch der tote) seine individuellen Eigenschaften (ποιότης) immer nur aufgrund des ihm inwohnenden πνεῦμα besitzt (also einer Form der Seele), und dass auf der anderen Seite die Seele auch σῶμα ist, folgt, dass ein Lebewesen (ζῷον) genaugenommen aus zwei σώματα besteht, nämlich dem Fleisch-und-Knochen-Körper und der somatischen Seele. Dies ist sehr konsequent gedacht, wenn auch wenig anschaulich. Umgekehrt gilt dann jedoch auch, dass in diesem Menschen zwei Seelen – oder vorsichtiger: zwei Aspekte der Seele – zu unterscheiden sind, nämlich zum einen die Seele, die dem (Fleisch-und-Knochen-)Körper seine Eigenschaften verleiht, sowie der rationale Teil der Seele mit dem ἡγεμονικόν, das für die speziellen „Seelen-Wirkungen“ verantwortlich ist.⁶⁷ Diese spezifische Leitungs-Seele ist zwar ein physischer Bestandteil aller Lebewesen, aber sie ist kein Organ oder Teil des Fleisch-und-Knochen-Körpers. Dies wird ja schon daran deutlich, dass dieser Körper mit seinen Organen existiert, *bevor* er zu einem Lebewesen mit einer ἡγεμονικόν-Seele wird.⁶⁸ Diese Veränderungen der Existenzformen des πνεῦμα zeigen, dass die jeweils „höheren“ Stufen die jeweils „niedrigeren“ in sich aufnehmen. Denn ein Körper, in dem das πνεῦμα zunächst nur als φύσις gewirkt hat, das bei der Geburt zur ψυχή wird (fähig zu Eindruck und Impuls) und sich schließlich zur ψυχῇ λογικῇ entwickelt, muss ja weiterhin wachsen, sich nähren und fortpflanzen: Eindruck und Impuls als wesentliche Funktionen der Seele

etwa SVF II, 633 (Diogenes Laertius 8,142): ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὴν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν. Zu den Wirkweisen des πνεῦμα in den unterschiedlichen σώματα vgl. vor allem Philo, *Immut.* 35f; Galen, *Introd.* 9 (= SVF II, 716).

67 Vgl. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 7,234: Bei den Stoikern habe „Seele“ zwei Bedeutungen, (nämlich) sowohl das, was die ganze Verbindung zusammenhalte, als auch speziell das Leitende (ἡγεμονικόν). Denn wenn wir sagen, der Mensch bestehe aus Seele und Körper oder der Tod sei die Trennung der Seele vom Körper, benennen wir speziell das Leitende.“ Das ἡγεμονικόν ist τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς (Diogenes Laertius 7,159) bzw. τὸ λογιστικόν μόριον τῆς ψυχῆς (Alexander von Aphrodisias, *De an.* 98 Bruns). Zum *animae principale* vgl. insgesamt SVF II, 834–849.

68 Der im Mutterleib heranwachsende Embryo ist noch kein Lebewesen (ζῷον), das in ihm wirkende πνεῦμα ist (wie bei Pflanzen) φύσις: Die Stoiker halten „Wachstum“ für eine adäquate Beschreibung des embryonalen Existenzmodus. Im Verlauf des φύσις-Prozesses des πνεῦμα wird dieses immer „feiner“. Erst bei der Geburt entsteht das Lebewesen, indem das πνεῦμα zur Seele (ψυχή) wird, und zwar durch plötzliche Verhärtung als Folge der Begegnung mit der kalten Luft außerhalb des Mutterleibes, vgl. Chrysipp, SVF II, 806 (Plutarch, *Stoic. rep.* 1052F); SVF II, 712 (Galen, *De foet. form.* 3).

treten also zu dem Wachstum *hinzu*.⁶⁹ Umgekehrt bleibt beim Tod eines Lebewesens ja ein „Fleisch-und-Knochen-Körper“ zurück, dessen Kohäsion, Gestalt usw. Auswirkungen seiner Seelenbestandteile sind, die ihm folglich noch inhärent sein müssen. Gleichwohl verlässt die Seele diesen Körper, und zwar *als* Körper: „Dasjenige, nach dessen Austritt ein lebendes Wesen stirbt, ist ein Körper; wenn aber der verdichtete Atem austritt, so stirbt das lebende Wesen, also ist der verdichtete Atem ein Körper. Der verdichtete Atem ist aber die Seele. Folglich ist die Seele ein Körper.“⁷⁰

Wenn aber die Seele, die beim Tod eines Menschen seinen Körper verlässt, selbst *σῶμα* ist, dann kann sich Paulus unter den *σώματα ἐπουράνια*, die er den irdischen Körpern gegenüberstellt (V. 40a), genau diese stoischen Seelen vorstellen. Der Prozess des somatischen Gestaltwandels, der bei Pflanzen und bei Lebewesen vom Samen zur Pflanze bzw. zum *σῶμα ψυχικόν* führt, ist bei Menschen mit dem Tod nicht zu Ende. Dies gilt grundsätzlich für das stoische Prinzip „stirb und werde“: Das alle Materie durchwaltende göttliche *πνεῦμα* verändert seine Wirkung, wenn der Körper, dem es seine spezifische Qualität verleiht, stirbt, sei es ein keimendes Samenkorn, eine kompostierende Pflanze oder der verwesende Körper eines Tieres. Aber bei Menschen verweist das *σῶμα* des wichtigsten und verständigsten Seelenanteils, des *ἡγεμονικόν*, *nicht* zusammen mit dem „Fleisch-und-Knochen-Körper“; oder doch wenigstens nicht in allen Fällen.⁷¹ Paulus denkt diesen somatischen Gestaltwandel noch einen Schritt weiter: Nach dem Tod trennt sich die als Körper gedachte Seele vom Körper und existiert als Himmelskörper weiter. Diese Annahme mag vielleicht nicht den Reflexionsgrad stoischer Schuldiskurse erreichen, stimmt aber vollständig mit den philosophischen Prinzipien überein. Demnach sind es nicht die verwesenden „Fleisch-und-Knochen-Körper“, die der endzeitlichen Auferstehung harren, sondern die Seelenkörper in ihrer himmlischen Existenzform: Die *σώματα ἐπουράνια*.

⁶⁹ Dementsprechend kann Philo sagen: „φύσις erstreckt sich auf Pflanzen, und in uns gibt es Pflanzenähnliches, nämlich Nägel und Haare. φύσις ist ἔξις in Bewegung. ψυχή ist φύσις, die außerdem Eindruck und Impuls *hinzu*erworben (προσειληφύῃα) hat“ (Philo, Leg. All. 2,22 = SVF II, 458).

⁷⁰ SVF I, 137 (Zeno bei Tertullian, De an. 5,3): *Quo, inquit, digresso animal emoritur, corpus est; consito autem spiritu digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est; ergo corpus est anima.*

⁷¹ Siehe unten bei Anm. 94 f.

5 Die paulinische Argumentation und ihre theologischen Implikationen

Vor diesem Hintergrund wird der Gang der paulinischen Argumentation in 1Kor 15,35 ff deutlich und eröffnet einige grundlegende Einsichten in das Verständnis von Auferstehung.

1. *Die argumentative Funktion von V. 40f und der „Zwischenzustand“*: Zunächst wird die Funktion von V. 40f innerhalb des größeren Abschnitts 15,36–44 für die Argumentation erkennbar. Denn Paulus zählt nicht einfach die vielfältigen Möglichkeiten von Gottes Schöpfermacht auf, sondern erläutert den Prozess der Auferstehung anhand der engen Sachanalogie der stoischen Physik: Alles Reale ist Körper, und alle Körper verändern sich ständig. Dies ist der Grund für das zehnfache „Ostinato von ἄλλος, ἕτερος, διαφέρει“⁷² in den Vv. 39–41: Das Gemeinsame, das dieser Verschiedenheit zugrunde liegt, ist die Tatsache, dass in diesem ständigen Veränderungsprozess immer *ein Körper* existiert.

Paulus unterscheidet an diesem Prozess zwei Aspekte. Der erste besagt, dass alle σώματα sich in einem permanenten Prozess des Werdens und Vergehens befinden und einem Gestaltwandel unterworfen sind: Indem das eine σώμα vergeht, kann ein anderes aus ihm hervorgehen und seinen Platz einnehmen. Wie an dem Beispiel von Samenkorn und Pflanze zu lernen ist, bezieht sich dieser erste Aspekt auf die *Abfolge von Vor- und Folgestadium* in diesem Prozess des Gestaltwandels von Körpern. Neben der Unterscheidbarkeit einzelner Stadien innerhalb dieses Prozesses betont Paulus das *Nebeneinander* solcher Prozesse, die sich nicht vermischen, sondern je und je unterscheidbar bleiben: Aus einem bestimmten Samenkorn entsteht nicht eine beliebige, sondern nur genau diejenige Pflanze, die Gottes Schöpfungsplan dafür vorsieht, weil er jedem Samenkorn seinen eigenen, artspezifischen Leib gibt, καθὼς ἠθέλησεν (V. 38). Diese Unterscheidbarkeit der Gestaltwandelsprozesse gilt nicht nur für Pflanzen, sondern für die Entstehung aller σώματα: Lebewesen unterscheiden sich aufgrund der ihnen je eigenen σάρξ nicht nur von Pflanzen (die keine σάρξ haben: aus einem pflanzlichen Samenkorn kann kein Lebewesen entstehen), sondern auch untereinander (aus einem Fisch kann kein Vogel hervorgehen usw.).

In diesem Sinn wäre dann für V. 41 zu postulieren, dass die Entstehung der himmlischen Körper in jeweils distinkten Verwandlungsprozessen zu denken ist: Da Sonne, Mond und Sterne aufgrund der ihnen je eigenen δόξα unterscheid-

⁷² Burchard, 1 Korinther 15,39–41 (s. Anm. 1), 207.

bar bleiben, sind sie das Resultat eines je eigenen Gestaltwandelsprozesses. Im Licht der Überlegungen zur postmortalen Verstirnung ist dann zu verstehen, dass der Prozess des Entstehens und Vergehens von Körpern bei Menschen nicht mit ihrem Tod endet. Die σώματα ἐπίγεια und σώματα ἐπουράνια stehen demnach nicht unverbunden nebeneinander, sondern bezeichnen die *aufeinander abfolgenden Stadien* in ein und demselben Prozess: So, wie aus einem „nackten Korn“ der zukünftige Körper der Pflanze entsteht, geht aus dem irdischen Körper der Menschen der himmlische Körper (der Seele) hervor.

Unter der Voraussetzung, dass Paulus hier in stoischen Kategorien denkt, sind beide Unterscheidungen sinnvoll und notwendig: Mit der ersten ruft Paulus das verbreitete und ohne weiteres nachvollziehbare Wissen über verschiedene Entwicklungsstadien ab. Die zweite Unterscheidung dient (eher implizit als explizit) dem Nachweis, dass nur menschliche Seelen, die ψυχαὶ λογικαί mit dem ἡγεμονικόν, zu Himmelskörpern werden können: Das ist es, was bei Menschen bleibt – im Unterschied zu anderen Lebewesen, deren (für Kohäsion, Ernährung und Fortpflanzung zuständige) „Körper-Seele“ mit dem σῶμα ψυχικόν vergeht. Gemäß dieser stoischen Schullogik wäre beispielsweise zu folgern, dass Tiere nicht auferweckt werden, weil ihnen die rationale Seele fehlt, für die allein eine postmortale Existenz denkbar ist.⁷³

2. *Veränderungen in der altkirchlichen Rezeption:* Dass Paulus diesen Gestaltwandelsprozess so konsequent entlang der Kategorie des Körpers entwickelt und auch die postmortale Seele als himmlischen Körper konzeptualisiert, ist von großer Bedeutung, weil die altkirchliche Rezeptionsgeschichte gerade in diesem Punkt einige wesentliche Verschiebungen vornimmt. Als Origenes rund 170 Jahre nach Paulus sein Verständnis der Auferstehung gegenüber Kelsos entfaltet, bezog er sich sehr eng auf 1Kor 15. Für ihn ist die Seele das keimhafte Prinzip des Körpers.⁷⁴ Weil die Seele – genauer: die ψυχὴ λογικὴ – nach dem Bild Gottes erschaffen ist, besitzt sie ewiges Leben und gewährleistet die Identität zwi-

⁷³ Eusebius, Praep. Ev. 15,20,7 (385 Mras): Die Seelen der unvernünftigen Lebewesen (ἄλογα ζῶα) vergehen zusammen mit dem Körper.

⁷⁴ Origenes, Cels. 5,23: λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι (914,18 f F./B.). An anderer Stelle bezeichnet Origenes diesen λόγος als λόγος σπέρματος und bezieht sich damit auf den stoischen Gedanken des λόγος σπερματικός (Cels. 7,32; 1242 F./B.); hier führt Origenes aus, dass die „ihrer Natur nach körperlose und unsichtbare Seele an jedem körperlichen Ort (σωματικός τόπος) auf einen Körper angewiesen ist, der seiner Natur nach jenem Ort entspricht“ (1242,20–25 F./B.). Vgl. H. Chadwick, Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body, HTR 41 (1948) 83–102; B.E. Daley, A Hope for Worms: Early Christian Hope, in: Resurrection. Theological and Scientific Assessments, hg. v. T. Peters et al., Grand Rapids 2002, 136–164.

schen der irdischen und der postmortalen Existenz.⁷⁵ Origenes nahm für diese Auferstehungsseele einen ätherischen Körper an, den er in astraler Terminologie beschreiben konnte.⁷⁶ Der zukünftige Auferstehungsleib der Seele ist daher – wie der des auferstandenen Christus oder wie bei Engeln und Dämonen – ätherisch, himmlisch oder leuchtend.⁷⁷ Allerdings hatte Origenes diese leuchtenden Auferstehungskörper *nicht* mit den Himmelskörpern identifiziert: Trotz ihrer ätherischen Qualität nimmt die postmortale Seele nie die Gestalt von Sonne, Mond und Sternen an,⁷⁸ denn die Sichtbarkeit der Himmelskörper erweist, dass sie, anders als die Seele, zeitlich, gemacht und nicht ewig sind.⁷⁹ Aus diesem Grund versteht Origenes die paulinischen σώματα ἐπουράνια nicht als die ätherischen Körper der postmortalen Seelen. Vielmehr interpretiert er den Gegensatz zwischen den Himmelskörpern (und ihrer unterschiedlichen δόξα) und den Lebewesen (mit ihrer unterschiedlichen σάρξ) als einen Vergleich (*comparatio*), mit dem Paulus den Unterschied zwischen Heiligen und Sündern deutlich mache: Sie gehen alle der Auferstehung entgegen, bedürfen aber unterschiedlicher Läuterung.⁸⁰

Der Unterschied zu Paulus ist gravierend. Denn wenn das σῶμα πνεύματικον (mit Origenes) die Existenzform ist, in der die Seele bei der Auferstehung in den

75 Origenes, Cels. 8,49 (1416,19–21 F./B.): Nur die Seele, nicht aber der Körper enthält die Wesensgestalt nach dem Bild des Schöpfers. Vgl. auch Cels. 6,63 (1138,5–24 F./B.).

76 Origenes, Cels. 2,60 (472,2f F./B.): Die postmortale Seele lebt „im sogenannten lichtähnlichen Körper“ (αὐγοειδεῖ σώματι). Vgl. auch Methodius, De Resurr. 3,18 (415,1–4 Bonwetsch, GCS 27) mit einem Zitat aus Origenes' verlorener Schrift über die Auferstehung, wonach die Seele nach dem Tod ein materielles Gefährt (ὄχημα) und Kleidung (περιβολή) benötigt. Diesen „lichtähnlichen Körper“ hat die Seele mit dem auferstandenen Christus gemeinsam (Cels. 3,41: „Gott hat die Eigenschaft ‚sterblich‘ am Leib Jesu in eine ätherische und göttliche Eigenschaft verwandelt“; 584,24–26 F./B.); deswegen kann Origenes auch sagen, dass sich Christus ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις aufhalte (Cels. 3,42; 586,9f F./B.). Zu Origenes' Verständnis der Auferstehungskörper vgl. A. Scott, *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford 1991.

77 αἰθέριος: Origenes, In Matth. 17,19 (667,12f Klostermann, GCS 40); Princ. 2,3,7 (324 Görge-manns/Karpp); Cels. 3,42 (586,9 F./B.). – οὐράνιος: Origenes, In Num. Hom. 15,3 (135,23f Baehrens, GCS 30). – αὐγοειδής/*lucidum*: Origenes, In Matth. 17,30 (671,17–21 K.); Princ. 2,10,8 (436 G./K.) usw.

78 Origenes, De resurr. 2 bei Pamphilus, Apol. 7 (PG 17, 596C/597A).

79 Origenes, Princ. 3,6,4 (654 G./K.): „Da nun ‚das Sichtbare zeitlich ist, das Unsichtbare aber ewig‘ (2Kor 4,18), steht hoch erhaben über all den Körpern, die wir auf Erden und am Himmel sehen, die sichtbar und mit Händen gemacht und nicht ewig sind, jener Körper, der nicht sichtbar und nicht mit Händen gemacht, sondern ewig ist.“

80 Origenes, Princ. 2,10,2 (422 G./K.). Für Origenes sind also die Himmelskörper genau wie die Körper der Lebewesen ein Teil der Schöpfung und darum vergänglich. Aber unter diesen Geschöpfen gibt es Heilige und solche, „die ohne in diesem Leben geläutert zu sein zur Auferstehung kommen.“ Dass es auch zwischen Heiligen (bzw. zwischen Sündern) Abstufungen gibt, zeigt sich an der abgestuften δόξα (bzw. an der Unterschiedlichkeit der σάρξ).

Weltäther zurückkehrt, und wenn zugleich die σώματα ἐπουράνια kein weiteres Entwicklungsstadium markieren, dann denkt Origenes an nur zwei Stadien des menschlichen Körpers: Das σῶμα ψυχικόν ist ein σῶμα ἐπίγειον, dem das σῶμα πνευματικόν des Auferstehungskörpers gegenübersteht.⁸¹ Was bei diesem Verständnis verlorengeht, ist der Zwischenschritt der Aufbewahrung der Seele in den himmlischen „Kammern“. Origenes teilt mit Paulus die philosophischen Grundlagen der Konzeption von Auferstehung, nicht aber die aus dem apokalyptischen Judentum stammende Distinktion zwischen der postmortalen Existenz der Seele und der Auferstehung: Dies war für die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte folgenreich.⁸²

Dass Paulus im Unterschied zu seinem Ausleger Origenes mit diesem Zwischenzustand rechnet, ergibt sich bei genauer Lektüre schon aus V. 50: Denn wenn „die Verwesung die Unverweslichkeit nicht erbt“, wie soll man sich dann die Auferstehung von Toten⁸³ überhaupt vorstellen? Nimmt man die Oppositionen von 15,43 f ernst, dann kann es tatsächlich keinen unmittelbaren Übergang zwischen Verweslichem und Unverweslichem geben. Mithin kann auch Totes nicht (wieder) lebendig werden: Genau dagegen hatte sich Kelsos' zentraler Einwand gerichtet.⁸⁴ Im Unterschied zu Origenes geht Paulus davon aus, dass zwischen dem irdischen σῶμα ψυχικόν (verweslich und sterblich, durch Unehre und Schwäche gekennzeichnet) und dem durch Unverweslichkeit, Herrlichkeit und Kraft ausgezeichneten pneumatischen Auferstehungsleib noch eine weitere „Existenzform“ liegt, nämlich die der Himmelskörper. Die σώματα ἐπουράνια überbrücken daher nicht nur den zeitlichen Abstand zwischen dem (individuellen) Tod und der (endzeitlichen) Auferweckung, sondern stellen auch ein sachliches Drittes zwischen φθορά und ἀφθαρσία dar.

⁸¹ So bei D.B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven/London 1995, 104–136, unter Rückgriff auf Scott, Origen (s. Anm. 76), 150–164.

⁸² Der Versuch von Martin, *Corinthian Body* (s. Anm. 81), 1Kor 15 von Origenes her zu verstehen, ist also durchaus problematisch: Das zwischen dem irdischen Fleisch-und-Knochen-Körper und dem pneumatischen Auferstehungskörper vermittelnde Dritte der himmlischen Körper kommt gar nicht in den Blick.

⁸³ Dies gilt um so mehr, wenn die von den Korinthern in Zweifel gezogene ἀνάστασις νεκρῶν nicht in erster Linie die Auferstehung verstorbener *Personen* (οἱ νεκροί) meint, sondern sich auf die Auferstehung von Totem im Sinn von *nekrotischer Materie* (τὰ νεκρά) bezieht. 1Kor 15,50 bestätigt diesen Aspekt: Begrabene und verwesende *Leichen* werden nicht auferweckt (οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ); wenn jedoch gleichzeitig V. 52 gilt (οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθοροι), dann lässt sich die mask. Form sehr präzise auf die verstorbenen *Personen* in der himmlischen Seinsweise des Zwischenzustands beziehen.

⁸⁴ Origenes, *Cels.* 5,14 (896,25–898,10 F./B.), s. o. Anm. 7.

3. *Auferstehung als natürlicher Prozess?* Die Differenzierung zwischen den postmortalen himmlischen Körpern des Zwischenzustands und den pneumatischen Auferstehungskörpern der Endzeit wirft die Fragen nach ihrer Zusammengehörigkeit und nach ihrer „physikalischen“ Unterscheidbarkeit auf. Denn selbst, wenn der himmlische Seelenkörper das natürliche und erwartbare postmortale Stadium in der Entwicklung von Menschen darstellt, muss dies ja nicht auch für das σῶμα πνευματικόν des Auferstehungskörpers gelten.

Die erste Frage lautet also: Nimmt die Einleitung der Applikation „So auch die Auferstehung der Toten ...“ (V. 42a) einen Vergleich vor oder versteht sie die Auferstehung als letzten Schritt des Gestaltwandelsprozesses? Die verbreitete Deutung geht davon aus, dass Paulus den „natürlichen“ (und wissenschaftlich beschreibbaren) Prozess des Gestaltwandels entweder als bildhafte Veranschaulichung⁸⁵ eines ansonsten unanschaulichen Vorganges versteht oder ihn als Sachanalogie für ein ansonsten analogieloses Geschehen heranzieht.⁸⁶ In beiden Fällen würde V. 42a die *Übertragung* von einem in einen anderen Bereich markieren. Im Gegensatz dazu legen die stoischen Analogien nahe, dass Paulus die Auferstehung nicht nur *in Analogie* zu diesem „organisch-biologischen Entwicklungs- und Reproduktionsprozess“⁸⁷ versteht, sondern sie *als dessen letzten Schritt* begreift. Das οὕτως aus V. 42a hat dann keine komparative, sondern eine identifikatorische Funktion⁸⁸ und behauptet für die Auferstehung dieselbe Gesetzmäßigkeit des permanenten Gestaltwandels von Körpern wie in den vorangehenden Schritten: So, wie durch Zeugung und Geburt aus Samen ein σῶμα ψυχικόν entsteht, und so, wie sich beim Tod die rationale Seele vom Körper trennt und zu einem σῶμα ἐπουράνιον wird, so wird dieser himmlische Lichtkörper der Seele am Ende zu einem letzten Körper transformiert, dem σῶμα πνευματικόν. Das vierfache σπεῖρεται ... ἐγείρεται der Applikation (V. 42b–44) bestätigt, dass Paulus sich einen umfassenden und einheitlichen Prozess des Gestaltwandels

⁸⁵ Ein Beispiel für viele: Schrage, Korinther (s. Anm. 4), 272 u. ö., der die beiden Abschnitte Vv. 36–38 und 39–41 als *similitudines* bezeichnet.

⁸⁶ Vgl. Burchard, 1 Korinther 15,39–41 (s. Anm. 1), 222f: Das Saatkorngleichnis sei weder Bild noch Gleichnis noch Naturanalogie, sondern „eine echte Parallele“ zur Auferstehung. Freilich identifiziert Burchard den himmlischen mit dem Auferstehungskörper.

⁸⁷ Schrage, Korinther (s. Anm. 4), 284. Prononciert gegen eine solche Analogie verständlicherweise K. Barth, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1.Kor 15, Zürich 1922 (= 1953), 113: „V 35–44a darf auf keinen Fall als der Versuch des biologischen Nachweises der Wirklichkeit der Auferstehung aufgefaßt werden. Das σῶμα πνευματικόν ... ist keine biologische Größe“.

⁸⁸ Zu οὕτως in attributiver Funktion vgl. Blass-Debrunner § 434.1 und 3 (mit Anm. 3 und 6). Die komparative Funktion (Blass-Debrunner § 435.1) müsste mit einem vorausgehenden „wie“ (ὥς, ὡςπερ, καθὼς, καθάπερ) korrelieren.

von Körpern vorgestellt hat, der auch den letzten Schritt der Verwandlung zum *σῶμα πνευματικόν* mit einschließt. Auch wenn es auf den ersten Blick schwierig ist: Paulus beschreibt die endzeitliche Auferstehung als den letzten Schritt eines „natürlichen“ Prozesses in der Sprache und den Kategorien der Wissenschaft.

Unter dieser Voraussetzung müsste sich auch der Unterschied zwischen dem *σῶμα ἐπουράνιον* und dem *σῶμα πνευματικόν* in diesen Kategorien plausibel machen lassen. Dies ist ohne weiteres möglich. Denn unter der Voraussetzung der stoischen Prägung der gesamten Argumentation ist das Syntagma *σῶμα πνευματικόν* weder schockierend noch ein Oxymoron,⁸⁹ sondern die sachgerechte und erwartbare Formulierung, mit der Paulus das Ziel des gesamten Prozesses bezeichnet. Ermöglicht ist die Verbindung von Körper und Geist (nicht anders als die von Körper und Seele im *σῶμα ψυχικόν*) durch die Vorstellung der „vollständigen Durchdringung zweier Körper“.⁹⁰ Der „geistliche Körper“ ist daher nicht ungewöhnlicher als der „körperliche Geist“.⁹¹ Die Einbeziehung der Auferstehung in den Prozess der permanenten Veränderung von Körpern beruht daher auf denselben beiden Konstanten wie die vorangehenden Schritte: Alles Reale existiert als Körper, und alle Körper sind vom *πνεῦμα* durchdrungen. Und so, wie das *Pneuma* in den irdischen Körpern als Zusammenhalt, Wachstum oder (rationale) Seele wirkt, äußert es sich in den himmlischen Körpern als reiner Lichtglanz (*δόξα*).⁹² Erst ganz am Ende dieses Prozesses verwandeln sich diese irdischen und himmlischen Funktionsweisen in reines *Pneuma*. Auferstehung ist daher die vollständige Pneumatisierung von Körpern, die der vorangehenden Wirkweisen des *πνεῦμα* als *φύσις* (Wachstum, Reproduktion, Verdauung), *ψυχή* (Bewegung, Eindruck, Impuls) oder *ψυχή λογική* (Denkvermögen) nicht mehr

⁸⁹ So G.D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994, 263: „it is hard to imagine the shock these words must have registered when first read aloud to the church in Corinth. A ‚spiritual body‘ is an oxymoron in any language.“

⁹⁰ Siehe oben mit Anm. 61.

⁹¹ Zum *πνεῦμα σωματικόν* vgl. Origenes, *Cels.* 6,71 (1154,23–1156,6 F./B. = SVF II, 1051). Für den weiteren Kontext der Verbindung von *σῶμα* und *πνεῦμα* vgl. noch Simplicius, *Categ. Arist.* 56D (= SVF II, 389), sowie die analogen Aussagen über die Verbindung von *σῶμα* und *ψυχή* (s. o.). Dass Paulus sich das *πνεῦμα* als Körper dachte, liegt daher nicht nur wegen des Syntagmas *πνεῦμα σωματικόν* nahe, vgl. nur T. Engberg-Pedersen, *The Material Spirit. Cosmology and Ethics in Paul*, NTS 55 (2009) 179–197; ders., *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, Oxford 2010, bes. 39–74.

⁹² *δόξα* umschreibt die Materialität der Himmelskörper durchaus angemessen, die in den stoischen Quellen als *τεχνικόν πῦρ* erscheint, vgl. etwa SVF I, 120.504; SVF II, 593 (*sunt autem stellae natura flammae* ...); 682 usw. Zu den damit verbundenen Problemen vgl. Scott, Origen (s. Anm. 76), 39–49.

bedürfen. Paulus bezeichnet diesen Zustand in gut stoischer Terminologie und in der Sache vollkommen angemessen als „Gott alles in allem“.⁹³

Der Umstand, dass Paulus für seine Argumentation nicht nur die Begriffe, sondern auch die sachlichen Kategorien stoischer Naturphilosophie verwendet, zeigt ein Phänomen, das an sich nicht wirklich erstaunlich, an diesem theologisch zentralen Punkt aber doch auffällig ist: Bezüglich der Auferstehung gibt es für Paulus zwischen Religion und Wissenschaft keinen Gegensatz, wobei die „Wissenschaft“ durch die tief religiösen Implikationen der stoischen Ontologie bestimmt ist. Geht man von der paulinischen Argumentation aus, dann ist nicht die religiöse Überzeugung der korinthischen Auferstehungsleugner defizitär, sondern ihre (wissenschaftliche) Bildung.

Wenn Paulus Auferstehung als den letzten Teil eines natürlichen Prozesses versteht, dann bedeutet dies nicht, dass dieser Schritt unterschiedslos für alle Menschen angenommen werden müsste, so dass die heilsgeschichtlichen Differenzierungen (Heiden, Juden oder Christen), die für Paulus an anderer Stelle so zentral sind, aufgehoben wären. Einmal abgesehen davon, dass Paulus in diesem Kontext der Auferstehungserwartung erstaunlich wenig Interesse an erwählungstheologischen Differenzierungen zeigt, bietet das stoische Deutungsraster der postmortalen Existenz der Seelen ja durchaus Ansatzpunkte, die solche Differenzierungen erlauben. Grundlegend ist dafür die Annahme, dass nur für die rationale Seele (*ψυχή λογική*) eine postmortale Existenz denkbar ist. Dies schließt dann nicht nur die „unvernünftigen Lebewesen“ aus, sondern potentiell auch diejenigen Menschen, die von der Vernunftbegabung ihrer Seele keinen Gebrauch machen: Dumme und Narren.⁹⁴ Da die Frage, ob nach dem Tod alle oder nur einige Seelen erhalten bleiben, schon unter den stoischen Gelehrten strittig war,⁹⁵ bleibt hier ausreichend Spielraum für weitere Differenzierungen.

⁹³ Dass die Formulierung *ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* (1Kor 15,28) durch und durch stoisch ist, lässt sich nicht bestreiten (vgl. die Hinweise bei Schrage, Korinther [s. Anm. 4], 187 Anm. 849). Dass Paulus sie in seinen jüdisch-christlichen Horizont einbettet, ist selbstverständlich. In den Kommentaren der letzten 150 Jahre finden sich ebenso rührend hilflose wie methodisch verwegene Versuche, wenn schon nicht den stoischen Hintergrund der Formulierung, dann doch wenigstens ihren stoischen Gehalt wegzuerklären. Warum eigentlich? Wenigstens dem ersten christlichen Denker wird man doch wohl zubilligen müssen, dass sich sein Denken auch aus nicht-christlichen Quellen speist.

⁹⁴ Eusebius, Praep. Ev. 15,20,6f (385 M.): Die Seelen der Tüchtigen (*σπουδαῖοι*) bleiben nach dem Tod „bis zur Auflösung des Alls im Feuer, die der Narren (*ἄφρονες*) nur für eine gewisse Zeit [...] Die (Seelen) der Narren und der unvernünftigen Lebewesen vergehen zugleich mit den Körpern“ (s. o. Anm. 73).

⁹⁵ So war Kleanthes der Ansicht, dass „alle Seelen bis zum Weltbrand erhalten bleiben“ würden (*πάσας [ψυχὰς] ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως*), während Chrysipp dies „nur für die Seelen

Und wenn bereits die postmortale Fortexistenz der menschlichen Seele keiner „naturgesetzlichen“ Zwangsläufigkeit folgen muss, gilt das noch weniger für den letzten Schritt der Auferstehung.

4. *Kontinuität und diachrone Identität*: Die durchgehend stoische Grundierung des gesamten Gedankenganges liefert schließlich noch Gesichtspunkte zur Beantwortung der viel verhandelten Frage, ob der Prozess des Gestaltwandels für die Auferstehung eher Kontinuität oder eher Diskontinuität im Sinn einer Neuschöpfung nahelegt.⁹⁶ Nach der hier vorgeschlagenen Deutung von V. 40 f legt Paulus dar, dass die Auferstehung der letzte Schritt in einem bruchlosen und kontinuierlichen Prozess ist, der vom Samen über den irdischen und den (postmortalen) himmlischen Körper hin zum pneumatischen Auferstehungskörper führt. Garantie und Ausweis der ununterbrochenen Kontinuität dieses permanenten Veränderungsprozesses ist die durchgehende Existenz eines *Körpers*. Gerade diese stoische Vorstellung einer sich durchhaltenden Korporealität wirft jedoch allergrößte Schwierigkeiten für die diachrone Identität zwischen den verschiedenen Stadien des sich verändernden Körpers auf: Um genau diese diachrone Identität geht es aber bei der Frage von Kontinuität und Diskontinuität. Dieses Problem war in der Antike schon deswegen heftig umstritten, weil es den Vertretern vor allem der Akademie eine Steilvorlage zur Kritik an den Stoikern lieferte.⁹⁷ Das Schulbeispiel ist das (ursprünglich aus der Komödie stammende) „Argument des Wachstums“ (αὐξανόμενος λόγος): Die (für die Stoiker grundlegende!) permanente Veränderung, der alle lebenden Körper unterworfen sind, macht es unmöglich, dass ein Körper – mithin: eine Person – zu zwei unterschiedlichen Zeitpunkten mit sich identisch ist. Wie das Ausgangsbeispiel zeigt, hat dies zur Folge, dass beispielsweise ein Gläubiger mit seiner Forderung nie den Schuldner konfrontieren kann, sondern immer auf eine andere Person trifft.⁹⁸

Die Frage nach der diachronen Identität ist also nicht erst ein modernes Problem, sondern wurde bereits in der Antike intensiv diskutiert. Ohne auf Einzelheiten dieses Diskurses⁹⁹ einzugehen, werden einige grundlegende Einsichten

der Weisen (τὰς τῶν σοφῶν μόνον)“ annahm (SVF II, 811 = Diogenes Laertius 7,157). Eine entsprechende Differenzierung findet sich auch bei Plato, Tim. 42B/C (o. Anm. 30).

⁹⁶ Vgl. dazu Burchard, 1 Korinther 15,39–41 (s. Anm. 1), 204–206 mit Literatur!

⁹⁷ Vgl. D. Sedley, The Stoic Criterion of Identity, Phron. 27 (1982) 255–275; E. Lewis, The Stoics on Identity and Individuation, Phron. 40 (1995) 89–108.

⁹⁸ Vgl. J. Bernays, Epicharmus und der Αὐξανόμενος λόγος, in: Gesammelte Abhandlungen I, Berlin 1885 (= Ndr. Hildesheim 1971), 109–117.

⁹⁹ Bereits Chrysipp hatte diesem Problem ein eigenes Buch gewidmet, über das sich Philo lustig macht (SVF II, 397). Zum Ganzen vgl. Lewis, Stoics (s. Anm. 97); T.H. Irwin, Stoic Individuals, Noûs 30 (1996) 459–480; J. Bowin, Chrysippus' Puzzle About Identity, OSAP 24 (2003) 239–251. Zu

klar. Zunächst: Anders, als diverse Versuche zu 1Kor 15 nahezulegen scheinen, lässt sich die Frage der Identität nicht durch die Annahme größerer oder geringerer Kontinuität zwischen dem irdischen und dem Auferstehungsleib lösen. Die in diesen Versuchen häufig alternativ verwendeten Kategorien „Verwandlung“ (Kontinuität) oder „Neuschöpfung“ (Diskontinuität) bleiben weit hinter dem Problembewusstsein zurück, das man für Paulus annehmen muss. Diachrone Identität lässt sich – zweitens und im Unterschied zu den Annahmen, die etwa 2Bar 49 ff zugrunde liegen! – nicht an körperlichen Merkmalen festmachen. Die stoischen Überlegungen rekurrieren dafür auf das spezifisch Eigentümliche (das *ἰδίως ποιόν*), das in allen verschiedenen Arten und Entwicklungsstadien von Körpern durch das *πνεῦμα* bestimmt wird. Da dieses *πνεῦμα* in Menschen als rationale Seele fungiert, ist diese auch die Instanz im Menschen, die „Ich“ sagen kann. Aus diesem Grund ist schließlich auch die alte Streitfrage obsolet, ob bei Paulus der Mensch Körper sei oder einen Körper habe.¹⁰⁰ Vor dem stoischen Hintergrund, dass die menschliche Seele einerseits ein Körper ist und andererseits den Fleisch-und-Knochen-Körper vollständig durchdringt, trifft beides zu. Klar ist aber vor allem, dass Paulus mit einer vom irdischen *σῶμα ψυχικόν* bis zum *σῶμα πνευματικόν* der Auferstehung kontinuierlich sich durchhaltenden personalen Identität rechnet, wie sich schon aus 15,53 f ergibt: Denn wenn *dieses* Verwesliche Unverweslichkeit bzw. *dieses* Sterbliche Unsterblichkeit anziehen wird,¹⁰¹ dann ist die Identität jeweils vorausgesetzt.

Das Problem der Identität führt noch einmal zu der zentralen Einsicht zurück, dass Paulus zwischen dem irdischen und dem Auferstehungskörper noch die postmortale Existenz der Himmelskörper annimmt. Dieser Zwischenzustand ist durch eine doppelte Bestimmung charakterisiert: Auf der einen Seite existiert die Seele (wie alles Reale: körperlich) nach der Trennung von dem irdischen (Fleisch-und-Knochen-)Körper weiter, besitzt also eine gewisse Art von „Unsterblichkeit“. Auf der anderen Seite ist diese postmortale Existenz des Himmelskörpers vom Auferstehungskörper deutlich unterschieden. Erst am Ende der

den Einwänden von Seiten der Akademie vgl. Plutarch, *De sera num. vind.* 15 (559B) und *VitThes* 23 mit dem berühmten Schulbeispiel über das „Schiff des Theseus“.

100 Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977, 195: *σῶμα* sei „nicht etwas dem eigentlichen Ich des Menschen (etwa seiner Seele) äußerlich Anhaftendes“, sondern gehöre wesenhaft zu diesem hinzu, „so daß man sagen kann: der Mensch *hat* nicht ein *σῶμα*, sondern er *ist* *σῶμα*.“ Prononciert dagegen R.H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*, Cambridge 1976, v. a. 29–50.

101 In 15,53 f viermal sehr betont τοῦτο; vgl. T. Engberg-Pedersen, *Complete and Incomplete Transformation in Paul*, in: *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis 1), hg. v. T.K. Seim/J. Økland, Berlin/New York 2009, 123–146, hier 128.

Zeiten, beim Erschallen der letzten Posaune, findet die finale Verwandlung statt: Die postmortale Seele bedarf der Auferstehung. In diesem Modell sind also die Unsterblichkeit (der Seele) und die (leibliche) Auferstehung miteinander verbunden. Die (vor allem: protestantische) Theologie des 20. Jh. konnte beides nur als exklusive Alternative denken und hat die Vorstellung einer Fortexistenz der Seele nach dem Tod zugunsten einer „Ganztod-Theorie“ aufgegeben.¹⁰² Im Unterschied dazu hat Paulus den Tod keineswegs als „totale Entselbstung“¹⁰³ verstanden: Für ihn ist das Sterben des Individuums nicht dessen völlige Auslöschung, die eine komplette (und identische!) Neuschöpfung erforderlich machen würde, sondern die Transformation der Seele in eine neue Seinsweise.¹⁰⁴ „Nach dem Tod kommen wir in den Himmel“: Paulus hätte diese Allerweltseinsicht, deren parakletisches Potential nicht nur für die Antike offensichtlich ist, wohl nur um den präzisierenden Zusatz ergänzt: „Und am Ende werden wir auferweckt werden.“

102 Vgl. die theologiegeschichtlichen Bemerkungen von Chr. Henning, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, NZStH 43 (2001) 236–252.

103 A. Schlatter, Jesu Gottheit und das Kreuz, Gütersloh 1913, 61: „Das Sterben wendet unsern Blick unweigerlich vorwärts auf das, was kommt, und für das uns jetzt gegebene Bewußtsein folgt – nichts. Wir erfahren eine totale Entselbstung, den Entzug dessen, was unser Ich ausmacht, Stillstand unsers Denkens, Stillstand unsers Wollens, nicht nur Entleibung, ebensosehr Entgeistung.“

104 Vgl. Eusebius, Praep. Ev. 15,20,7 (385 M.; in einem Stoikerreferat): „Das Erhaltenbleiben der Seelen erklären sie so: Wir selbst sind es, die erhalten bleiben – zu Seelen geworden, vom Körper getrennt und in die leichtere Substanz der Seele verwandelt (εἰς ἐλλάττω μεταβολέντες οὐσίαν τὴν τῆς ψυχῆς).“